الأَشْعَرِيَّةُ

فِي مِيزَانِ الأَشَاعِرَةِ

تأليف

فضيلة الشيخ الدكتور

شاكر بن توفيق العاروري



الأَشْعَرِيَّةُ

فِي مِيزَانِ الأَشَاعِرَةِ

تأليف
فضيلة الشيخ الدكتور
شاكر بن توفيق العاروري

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية
(٢٠١١/٤/١٤٧٥)

الطبعة الأولى
٢٠١١

بسم الله الرحمن الرحيم

إنَّ الحمدَ لله نحمدُهُ ونستعينُهُ ونستغفرُهُ، ونعوذُ بالله من شرور أنفُسنا ومن سيِّئات أعمالنا من يهدِهِ اللهُ فهو المهتد ومن يضللْ فلن تَجدَ له ولياً مرشداً .

وأشهدُ أنْ لا إله إلا الله وحدَهُ لا شريك له وأشهدُ أنَّ محمداً عبدُهُ ورسولُهُ أمَّا بعدُ :

فإنَّ أحسنَ الحديثَ كلامُ اللهِ تبارك وتعالى وخيرَ الهدي هديُ محمدٍ صلى الله عليه وسلم، وشرَ الأمورِ مُحدثاتُها، وكلَّ محدثةٍ بدعةٌ وكلَّ بدعةٍ ضلالةٌ وكلَّ ضلالةٍ في النار وبعدُ.

إنَّ العقيدةَ هي الركنُ الإيمانِيُّ الوثيق الذي أوجبَهُ الله تبارك وتعالى على عباده، وعدمُ الخوضِ فيه بلا بيِّنةٍ شرعيةٍ أو علمٍ ربانيٍّ قائمٌ على الكتاب والسنة ، مسترشدين بفهم أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، إذ قد مدحَ اللهُ تبارك وتعالى كلَّ من اتبع مسائل الإيمان على باب التسليم والاتباع بقوله:

﴿ وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَبِٱلْءَاخِرَةِ هُمْ يُوقِنُونَ ﴿٤﴾ أُوْلَٰٓئِكَ عَلَىٰ هُدًى مِّن رَّبِّهِمْ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴾ **البقرة: ٤ - ٥**.

ولمَّا لمْ يمتثلْ بعضُ أبناءِ الأمة أمرَ اللهِ تبارك وتعالى بالاتباع وخاضوا فيما نُهوا عنه في مسائل الغيب بلا علم ربانيّ ولا سنة نبوية ،آخذين مسائلَ الإيمان بالعقول الفاسدة والآراء الكاسدة، لزم بيان ما وقع به بعضُ هؤلاء المخالفين لأقوال بعضهم وتباين مذاهبهم في أصولهم ناهيك عن الفروع المبنية على تلك الأصول وبيان اضطرابهم فيها.

فانتقيتُ بعضاً من تلك المسائل الرَّئِيسَةِ، أذكرُ فيها أقوال كبار علمائهم وعُمَدِهم ساردًا مذاهبَهم وأقوالهم التي تبيِّن اختلافهم وتفاوتهم في المسألة الواحدة مع أنَّهم يزعمون أتباع مذهب واحد في ظاهر الأمر، مما زاد الفجوة بين أتباعهم وتبديع بعضهم

بعضاً، بل قد يصل الأمرُ إلى تكفير بعضهم بعضاً على ما سيأتي في مكانه .

ولم أجعل غرضَ كتابي تتبع أقوال بعضهم في بعض من حيث التبديع والتفسيق وغيره بل المراد بيان مذهبهم وتعدد أقوالهم في المسألة الواحدة على باب التضاد والاختلاف، ليعلم كلٌّ باحث عن الحق حالَ كلٍّ من خالف الكتاب والسنة والحالُ كما قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في الفتاوى[1] (وإنّما القصدُ هنا إبطال بعضهم لقول بعض، فإنَّ هذا يؤنسُ نفوساً كثيرةً قد تتوهم أنّه ليس الأمرُ كذلك).

وقد صامَ قلمي عن التّفسير والتّعبير لأقوالهم وحصّنْتُه من الولوج في بيان عَوار مذهب القوم عند أهل السنة أصحاب الحديث السائرين على منهج النبوة والقرون الفاضلة .

وقد أرجئتُ عددًا من المسائل والمباحث قريباً مما كُتبَ سائلاً الله تبارك وتعالى يُعِينَ على بيان تفصيله وترتيبه .

فالحمد لله على توفيقه وأسألُه أنْ يجعلَ ما قمتُ به وأقومُ خالصاً لوجه الكريم ونصرةً لعقيدة الموحدين أهل السنة أصحاب الحديث.

راجياً أنْ يكونَ ما كتبتُ تتمةً لما سبق من كتابي (منهج السلف في الأسماء والصفات) ليكون كالذي سبق من مكتوب أهل العلم في بابه معيناً لأجيال الأمة على الاتباع ونبذِ كلِّ ما خالف الوحيين ومنهج السلف الصالح رضوان الله عليهم وحالُنا جميعاً الانصياع لقول المولى تبارك وتعالى :

﴿فَلِذَٰلِكَ فَٱدۡعُۚ وَٱسۡتَقِمۡ كَمَآ أُمِرۡتَۖ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡۖ وَقُلۡ ءَامَنتُ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِن كِتَٰبٖۖ وَأُمِرۡتُ لِأَعۡدِلَ بَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ رَبُّنَا وَرَبُّكُمۡۖ لَنَآ أَعۡمَٰلُنَا وَلَكُمۡ أَعۡمَٰلُكُمۡۖ لَا حُجَّةَ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمُۖ ٱللَّهُ يَجۡمَعُ بَيۡنَنَاۖ وَإِلَيۡهِ ٱلۡمَصِيرُ﴾ الشورى: ١٥. ومطيعين في

[1] درء تعارض العقل والنقل.

ظاهرنا وباطننا لأمره سبحانه وتَلهَجُ ألسنتنا بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُواْ سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ ٱلْمَصِيرُ ﴾ البقرة: ٢٨٥ .

واعلم يرحمك الله أن مضمون هذا الكتاب ونواته قد بدأتُ بها عام ١٤٠٩هـ ،وقد حال بين تتمته إلى هذا الوقت أقدار حتى قدّر الحقُّ تبارك وتعالى إخراجه على الوجه الذي سترى ، كتاب مختصر مليح ينبي عن واقع علمي بإسلوب زكي فصيح راجيا من الله تعالى النفع به .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ..

وكتب

الدكتور: شاكر بن توفيق العاروري

بسم الله الرحمن الرحيم

مصدرُ التلقِي عند الأشاعرة

إنَّ القانون الكلي الذي يتحاكم إليه الأشاعرةُ قانون ابتدعوه وألفوا قواعدَه وفرعوا فروعَه وأبطلوا خلافَه فجعلوا ما زرعتْ نفوسُهم وحصدتْ عقولُهم وأفهامُهم قانوناً رتَّبُوا عليه كفرَ من حادَ عنه وتضليلَ من تَنكَّب سبيله وهلاك من لم يرجع إليه .

فجعلوا من العنديات طريقَ فلاحٍ دون اعتبار للضابط الشرعي الذي لم يجعل لكلٍّ ما خالفَه وزنا أو اعتبارا فها هو الرازيُّ يذكر في كتابه أساس التقديس[1] قوله : (إعلم أنَّ الدلائلَ العقلية إذا قامتْ على ثبوت شيء ثُم وجدنا أدلةً نقليةً يُشعرُ ظاهرُها بخلاف ذلك، فهناك لايخلوا الحالُ من أحد أربعةِ أمور .

إمَّا أنْ يَصدُقَ مُقتضى العقل والنقل فيلزمُ تصديقُ النقيضين وهو محال .

وإمَّا تكذيبُ الظواهر النقليةِ وتصديقُ الظواهر العقلية .

وإمَّا تُصدَّقُ الظواهرُ النقلية وتكذبُ الظواهرُ العقلية وذلك باطل.

لأنَّه لا يمكننا أن نعرفَ صحة الظواهر النقلية إلا إذا عرفنا بالدلائل العقلية إثباتَ الصانع وصفاتِه وكيفيةِ دلالة المعجزة على صدق الرسل وظهور المعجزات على يد محمد صلى الله عليه وسلم .

ولو صارَ القدحُ في الدلائل العقلية القطعية صار العقلُ متهماً غيرَ مقبول القول ولو كان كذلك لخرج عن أنْ يكونَ مقبولُ القول في هذه الأصول وإذا لم تثبت هذه الأصول خرجت الدلائلُ النقلية عن كونها مفيدة .

---

[1] (ص١٧٢)

ولمَّا كان العقلُ أصلاً للنقل ثبتَ أنَّ القدحَ في العقل لتصحيح النقل يُفضي إلى القدح في العقل والنقل معاً وهذا باطل .

ولما بطلت الأقسام الأربعة لم يبق إلا أن يقطعَ بمقتضى الدلائل العقلية القاطعة بأنَّ هذه الدلائلُ النقليةُ إمَّا أنْ يقالَ أنَّها غيرُ صحيحةٍ إلا أنْ يقالَ أنها صحيحةٌ وأنَّ المرادَ منها غيرُ ظواهرها.

ثم إنْ جوَّزْنَا التأويلَ اشتغلنا على سبيل التبرع بذكر تلك التأويلات على التفصيل وإنْ لم نجوِّز التأويلَ فوَّضْنَا العلمَ بها إلى الله تعالى فهذا القانونُ الكليُّ المرجوعُ إليه في جميع المتشابهات وبالله التوفيق) .

ممَّا تقدَّمَ يظهرُ لك أنَّ العقلَ قاضٍ على النَّص عند الرازي إذا استشكل العقلُ شيئاً من النص وهذا القانونُ الكليُّ قد سبقَ إليه أبو حامد الغزالي وقد أصّل لهذا القانون في كتابه الإقتصاد في الإعتقاد[1] فقال : (وأما ما قضى العقلُ باستحالته فيجبُ فيه تأويلُ ما ورد السمعُ به ولا يتصورُ أنْ يشملَ السمعُ على قاطعٍ مخالفٍ للمعقول وظواهرُ أحاديث التَّشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيحُ منها ليس بقاطع بل هو قابلٌ للتأويل فإنْ توقفَ العقلُ في شيء من ذلك فلم يقضِ فيه باستحالة ولا جواز وجبَ التَّصديقُ أيضاً لأدلةِ السمع فيكفي في وجوب التَّصديق إنفكاكُ العقلِ عن القضاء بالإحالة وليس يُشترطٌ استعماله على القضاء لتجويزه وبين الرتبتين فرقٌ ربَّما يزلُّ ذهنُ البليد حتى لا يُدرك بين قول القائل اعلم أنَّ الأمرَ جائزٌ وبين قوله أنَّه محالٌ أم جائز وبينهما ما بين السماء والأرض إذ الأوَّلُ جائزٌ على الله تعالى والثاني غير جائز فإنَّ الأوَّلَ معرفةٌ بالجواز والثاني عدمُ معرفة بالإحالة ووجوب التصديق جائزٌ في القسمين جميعاً فهذه هي المقدمة) .

---

(1) (١٧٩-١٨٠)

ويَظهرُ من جوهر النَّص مفارقةُ القانون التأصيليِّ عند كلا الأشعريَّين بوجود مفارقتين أصيلتين .

الأولى: تقريرُ الغزالي أنَّ الظواهر النقلية لا يمكنُ أنْ تخالفَ قاطعَ المعقول .

أمَّا الرازيُّ فإنَّه يثبتُ إمكانية التعارض بين المعقول والمنقول وعنده في مثل هذا الأمر وجوبُ تقديم العقل .

الثانية: يثبتُ الغزاليُّ أنَّ العقلَ قد يتوقفُ في الحكم على نص والقضاء به لعجزه فلا يقضي باستحالة ولا جوازٍ لحَيْرتِه وعدم تَبيُّنه فيقول في مثل هذه الحالة : (وجب التصديقُ أيضاً لأدلة السمع فيكفي في وجوب التصديق انفكاكُ العقل عن القضاء بالإحالة وليس يُشترط استعماله على القضاء لتجويزه ...) .

أمَّا الرازيُّ فلم يرَ جوازَ توقفِ العقل في شيء من السمعيات وذلك لأنَّه الأصلُ والقاضي على كلِّ وارد وأنَّ إنزاله منزلةَ المتوقف يُعتبرُ قدحاً فيه وهذا باطلٌ عنده .

أمَّا القانونُ الكليُّ عند أبي الحسن الأشعريِّ فقد صرَّح به في كتاب الإبانة عن أصول الديانة[1] فقال :(ونصدِّق بجميع الروايات التي يثبتُها أهلُ النَّقل من النزول إلى السماء الدنيا وأنَّ الرب عز وجل يقول هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر وسائر ما نقلُوه وأثبتُوه خلافا لما قاله أهلُ الزيغ والتضليل .

ونعوِّل على ما اختلفنا فيه على كتاب ربنا تبارك وتعالى وسنة نبيِّنا صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين وما كان في معناه ولا نبتدعُ في دين الله ولا نقول على الله ما لا نعلم) .

واعلمْ أنَّ من أسباب وضع القانون الكليِّ عند الأشاعرة ما قاله السنوسيُّ في شرح الكبرى كما نقله عنه الدكتور سفر في كتابه منهج الأشاعرة في العقيدة[2] قال السنوسيُّ : (وأمَّا من زعم أنَّ

---

(1) (ص ٦٠)
(2) (ص٣٤)

الطريقَ إلى معرفة الحق الكتاب والسنة ويحرِّم ما سواهما فالردُّ عليه أنَّ حُجتيْهما لا تعرف إلا بالنظر العقلي وأيضاً فقد وقعتْ فيهما ظواهرٌ من اعتقدها على ظاهرها كفرَعند جماعةٍ وابتدع).
وقال: (أصولُ الكفر ستة ....سادساً التمسكُ في أصول العقائد بمجرَّد ظواهر الكتاب والسنة من غير عرضها على البراهين العقلية والقواطع الشرعية) .

قلتُ : إنَّ الحكمَ بكفر من توقف على ظاهر النَّص ولم يتجاوزه مجازفةٌ عظيمة وجرأة كبيرة وتقوُّل على الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بلا بيِّنةٍ ، فمن أينَ له بهذا الأصل ؟ .

واعلم أن هذه المقولة الجائرة سببها الإنحرافُ عن كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم إذ لو كان الإلتزام بظاهر الوحي الذي فيه هدى ونور يهدي الله به جميع خلقه كفرٌ وضلالٌ فأين سيكون الإيمان والهدى والحق والتوحيد ؟! أفي كلام البشر وآراء الخلق ؟! تلك إذا قسمة ضيزى وإليك رد الغزالي على السنوسي وأمثاله ممن ذهب إلى مثل مذهبه إذ قال في فيصل التفرقة[1] : (فإذا فهمتَ أنَّ النَّظرَ في التكفير موقوفٌ على جميع هذه المقامات التي لا يستقلُ بآحادها المبرزون علمتَ أنَّ المبادر إلى تكفير من يخالف الأشعري أو غيره جاهل مجازف) .

إنَّ مقولة السنوسي واستنتاجه تأصيل لا يقوم على كتاب الله ولا على سنة نبيه صلى الله عليه وسلم بل هو مناقض للكتاب والسنة ولن أعرِّجَ عليه كثيراً بل سأكتفي بقول أحدِ مراجعهم وعلمٍ من أعلام مذهبهم وهو يردُّ على مثل هذه التُّرهات الزائفة الباطلة وذلك بما قاله الغزاليُّ في كتابه فيصل التفرقة [2] (فأمَّا أنت إنْ أردتَ أن تنتزع هذه الحسكة من صدرك وصدر من هو في حالك ممن لا تحركه روايةُ الحسود ولا تقيده عمايةُ التقليد بل تعطِّشه إلى الاستبصار لحزازة إشكال أثارها فكرٌ وهيجها نظرٌ

(1) (ص ١٥٠).
(2) (١٢٥).

فخاطب نفسك وصاحبك بحد الكفر فإنْ زعمَ أنَّ الكفرَ ما يخالفُ مذهب الأشعري أو مذهب المعتزلي أو مذهب الحنبلي فاعلم أنه غَرٌّ بليد قد قيَّده التقليد فهو أعمى من العميان فلا تضيع بإصلاحه الزمان وناهيك حجة في إقحامه مقابلة دعواه بدعوى خصومه إذ لا يجد بين نفسه وبين سائر المقلدين المخالفين له فرقاً وفصلاً ولعل صاحبه يميل من سائر المذاهب إلى الأشعري ويزعمُ أنَّ صاحبه في كلِّ وردٍ وصدر كفر من الكفر الجلي فاسأله من أين ثبت له أنْ يكونَ الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني إذ خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزَعم هو أنَّه ليس وصفاً لله تعالى زائداً على الذات ولِمَ صار البقلانيُّ أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني؟ ولمَ صار الحقُّ وقفاً على أحدهما دون الثاني؟ ....) .

ونزيد هؤلاء المتشدِّقين بما حكاهُ الأشعريُّ الذي يَنتسبُ إلى مذهبه فقد قال في كتاب الإبانة [1] : (ونصدق بجميع الروايات التي يثبتُها أهلُ النقل من النزول إلى السماء الدنيا وأن الرب عز وجل يقول (هل من سائل فأعطيه هل من مستغفر فأغفر له) وسائر ما نقلوه وأثبتوه خلافا لما قاله أهل الزيغ والتضليل) .

وحكى الإمام الشاطبيُّ رحمة الله ردا على أرباب العقول الفاسدة الكاسدة في الاعتصام[2] فقال : (النوع الثالث أنَّ الله جعلَ للعقول في إدراكها حداً تنتهي إليه لا تتعداه ولم يجعل لها سبيلاً إلى الإدراك في كلِّ مطلوب ولو كانت كذلك لاستوتْ مع الباري تعالى في إدراك في جميع ما كان وما كان وما لا يكون إذ لو كان كيف كان يكون ؟ فمعلوماتُ الله لا تتناهى ومعلوماتُ العبد متناهيةٌ والمتناهي لا يساوي أللامتناهي) .

ونعززُ ذلك بكلامٍ للإمام ابن القيِّم رحمَه الله في الصواعق المرسلة إذ قال في الوجه الثاني والأربعين[3] : (إنَّ المعارضين

---

(1) (ص ٦٠).
(2) (٢/ ٣١٨).
(3) (ص٧٤).

بين العقل والنقل الذي أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم قد اعترفوا بأنَّ العلمَ بانتفاء المعارض مطلقاً لا سبيل إليه إذ ما من معارض نفسه إلا ويحتمل أنْ يكونَ له معارضٌ آخر وهذا مما اعتمد صاحب العقول وجعل السمعيات لا يُحتجُ بها على العلم بحال. وحاصل هذا أنّا لا نعلمُ ثبوتَ ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم حتى نعلم انتفاء ما يعارضه . ولا سبيل إلى العلم بانتفاء المعارض مطبقاً لما تقدم. وأيضاً فلا يلزمُ من انتفاء العلم العلم بالمعرض . ولا ريب أنَّ هذا القولُ أفسدُ أقوال العالم وهو من أعظم أصول أهل الإلحاد والزندقة وليس في عزل الوحي عن رتبته أبلغ من هذا) .

وقد حكى الإمامُ الغزالي قريباً من هذا في رده على منكري البعث بعقولهم وإيجابهم للعقل معرفة الله عز وجل وكيفية شكر نعمه دون حاجة للشرع فقال في الاقتصاد في الإعتقاد[1] : (ندعي أنه لو لم يردْ الشرعُ لما كان يجبُ على العباد معرفةُ الله وشكرُ نعمته خلافاً للمعتزلة حيث قالوا إنَّ العقلَ بمجرده موجب).

ثم دلل على بطلان هذا القولِ وفسادِه بوجوهٍ عدةٍ منها قوله : (فإن قيل فقد رجعَ إلى أنَّ العقلَ هو الموجبُ من حيث أنه بسماع كلامه ودعواه يتوقع عقابا فيحمله العقل على الحذر ولا يحصل إلا بالنَّظر فيوجب علينا النَّظر .

قلنا : الحق الذي يكشف الغطاءَ في هذا من غير اتباع وهمٍ وتقليدِ أمرٍ هو أنَّ الوجوبَ كما بان عبارةٌ عن نوع رجحان في الفعل والموجبُ هو الله تعالى لأنَّه هو المرجح والرسول مخبرٌ عن الترجيح والمعجزةَ دليلٌ على صدقه في الخبر والنَّظرَ سببٌ في معرفة الصدق والعقلَ آلةُ النَّظر لفهم معنى الخبر والطبعَ مستحثٌ على الحذر بعد فهم المحذور بالعقل فلا بد منطبع يخالفه

(١) (ص ١٦٠).

العقوبة للدعوة ويوافقه الثواب الموعود ليكونَ مستحثاً ولكن لا يستحث ما لم يفهم المحذور ولم يقدره ظناً أو علماً ولا يفهم إلا بالعقل والعقلُ لا يفهم الترجيحَ بنفسه بل بسماعه من الرسول والرسول لا يُرجِّح الفعلَ على الترك بنفسه بل الله هو المرجِّح والرسول مخبر) .

ثم قرَّر ذلك في الباب الثاني في بيان وجوب التصديق وجعل له مقدمة وفصلين وحكى قولاً في حال قضاء العقل باستحالة شيءٍ وَرَدَ به السمعُ بالتأويل أو التوفيق وهذا فيه ردٌّ على الرازي في هذا الباب من وجهين .

الأوَّل :- أنَّ التأويلَ عند الغزالي أصلٌ في حالة وجود الضدين في ظاهر الأمر لا أنَّ الاشتغالَ به على سبيل التبرع كما يزعم الرازي .

الثاني :- أنَّ العقلَ إذا عجز عن إدراك مرامي الشرع في نصٍّ ما فإنَّه يسلِّم له ولا يتمحَّك بردِّه ورفضه كما فعل الرازي .

واعلمْ رحمك الله أنَّه لا يوجدُ أيُّ تعارضٍ حقيقي بين صريح المنقول وصحيح المعقول وإنما تزل الأفهامُ البليدة عن فهم مقاصد الشرع ووضوح النَّص فتلجأ إلى التحريف ظانةً أنَّ في ذلك السلامة والحق .

إنَّ مبدأ هذا الفهم وتصدُّر هذا الرأي أدى بهم إلى الحيرة والارتياب وغُيِّبَ عنهم عظمةُ التفكر وحسنُ التدبر فتاهوا في غياهب الشك وأكثروا الجدال بلا أسنة شرعية ولا أسلحة قوية فأفضى بهم الخلاف إلى المراء في كثير من المسائل بغير وجه حق وخلاصة هذا البيان ما حكاه شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في كتابه موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول[1] (فإذا كان فحولُ النَّظر وأساطين الفلسفة الذين بلغوا من الذكاء والنَّظر إلى الغاية وهم ليلهم ونهارهم يكدحون في معرفة هذه العقليات ثم

(١) (١٣٤/٢)

لم يصلوا فيها إلى معقول صريح يناقضُ الكتابَ بل إمَّا إلى حيرة وارتياب وإما إلى اختلاف بين الأحزاب فكيف غير هؤلاء ممن من لم يبلغ مبلغهم في الذهن والذكاء وعرفة ما سلكوه) .

وبذا تعلم أنَّ لزومَ النصِّ نجاةٌ إذ أنَّ مَحارات العقول واجتذابَ الأهواء سبيلُ التهلكة وسوؤ المنقلب ما لم يتغمد الله أربابَها بعفوه ورحمته والزمْ قول الله تعالى ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾.

إذ هذا ما التزمه أهل الحق وكبار الرجال من أهل العلم المعتد بهم عندهم كما سبق ذكره من تصريح الإمام أبو الحسن الأشعري رحمه الله عن قانونه الكلي في كتابه الإبانة عن أصول الديانة(١) : (ونعوِّل على ما اختلفنا فيه على كتاب ربنا تبارك وتعالى وسنة نبينا صلى الله عليه وسلم وإجماع المسلمين وما كان في معناه ولا نبتدع في دين الله بدعة لم يأذن الله بها ولا نقول على الله ما لا نعلم) .

(١) (ص ٦٠ رقم ٣١).

الأشاعرةُ والعقل

إنَّ هذا المبحثُ الخطيرُ قد أسهبَ أهلُ السنة والجماعة أهل الحديث في الردِّ على الأشاعرة ومن وافقهم فيه، إذ إنَّ الأشاعرةَ جعلوا من العقل الحاكمَ المطلق على النصوص وأبطلوا كلَّ ما توهموا أنَّه يعارضه وقالوا أنَّ النقلَ المخالفُ للعقل ليس بوحي ولا دين .

وقد ألَّف شيخُ الإسلام ابن تيمية رحمه الله كتاب درء تعارض العقل والنقل ردا على مثل هذه الدعوى - بل هو مَن أوسع الكتب التي أظهرتْ عوارَ القوم وفسادَ مذهبهم - .

إنَّ المرادَ هنا بيان مذهبهم على وجه الإجمال لا التفصيل ومن خالفهم من بني جلدتهم بذلك .

أمَّا البغداديُّ فقد جعل صحة الرواية وقبولها انسجامها مع العقل وتجويزه لمثل ذلك المتن وإلا فهو مردود .

والغزاليُّ جعل مِن قبول الرواية تجويزُ العقل لها وعدم حكمه باستحالتها كما سيأتي بيانه .

أما الرازيُّ فقد وضعَ القانونَ الكليَّ في حال تعارض العقل مع النقل .

أما البغداديُّ فقد قال في أصول الدين[1] : (وأمَّا أخبارُ الآحاد الموجبة للعمل دون العلم فالواجب العمل بها شروط .

أحدها اتصال الإسناد ... **والشرط الثاني :** عدالة الراوي فإن كان في روايته مبتدع في نحلته أو مجروح في فعله أو مدلّس في رواته فلا حجة في روايته .**والشرط الثالث :** أنْ يكونَ متن الخبر مما يجُوز في العقل كونه فإنَّ روى الراوي ما يحيله العقل ولم يحتمل تأويلاً صحيحاً فخبرُه مردود .... .

---

(1) (ص ٢٢-٢٣)

وإنْ كان ما رواه الثقةُ يروع ظاهره في العقول ولكنه يحتمل تأويلاً يوافق قضايا العقول قبلنا روايته وتأوّلناه على موافقة العقول) .

إنَّ النَّاظر في كلام البغدادي في رد النصوص أو قبولها موافقتها للعقل وعدم ترويعه وهذا التأصيل العندي الذي لا يقوم على أساس شرعي بل ليس له ضابط ينضبط به ، إذ أنَّ كلَّ عاقل يجوِّزُ عقله ما لا يجوّزه غيره .

وقد يدرك عقل ما لا يدركه غيره ، وما استنكره عقل جوّزه آخر وألفه وقبله .

وحقيقةُ الحال أنَّ العقلَ يعجز عن إدراك الغيبيات وتصورها ليقرر لها واقعاً متصوراً على باب التأويل ، بل يجب انضباطه بالسمع والوحي وعدم تجاوزه .

إذ مصدرُ الغيب الوحي ، وما عجز العقل عن معرفة أوله وتفصيل ما غاب عنه ، ولمَّا كان العقلُ عاجزاً ذلك يكون أعجز عن مناهضة ظاهر الكتاب والسنة والأخذ بهما وفق مطلب الشرع وتعليمه .

فإنْ أبى إلا المنازعة أحال النصوصَ المعقولة الظاهرة ، إلى معقولية العقل في الحكم على الغيب لنقض ظاهر النص البيِّن ، فيُحيل المنطوق إلى مفهوم معنى متوهم ومتوقع ، هو ينازع في معناه بين أطراف عدة تقول بقوله أو تخالف أصله .

ولو نظرنا إلى أصل الخلاف فيما يجُوز اعتقاده وما لا يجُوز أو فيما يُقبل من الرواية وما يُرد عند الأشاعرة والمعتزلة لوجدنا أنَّ كلَّ فريقٍ منهم قد اعتمد على تأصيله الشخصي دون الميزان الشرعي وما كان كذلك فإنه لا يمكن ضبطه بحال لتفاوت العباد فيه.

علمُ الكلام

اعلمْ يرحمُك الله أنَّ أهلَ الكلام قد اختلفوا في حدِّ علم الكلام وموضوعِه إذ تنوعتْ عباراتُ أربابه في تعريفه .

فمثال الإختلاف في تعريفه ما قاله عضد الدين الإيجي في كتاب المواقف وشرحه [1] (الكلام : علم يُقتدرُ معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه).

وذكر كمالُ الدين بنُ الهمام تعريفَ علم الكلام في كتاب المسايرة[2](والكلام معرفةُ النَّفس ما عليها من العقائد المنسوبة إلى دين الإسلام علماً وظناً في البعض منها .

ومثاله في موضوعه ما ذهب إليه الإيجي والتفتزاني أنَّه المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد) .

أمَّا السيد شريف الجرجاني فإنَّه قال في شرح المواقف[3] : (فإنَّه ما لم يثبت وجودَ صانع عالم قادر مكلف مرسل للرسل مُنزل للكتب لم يُتصور علم تفسير وحديث ولا علم فقه وأصول، فكلُّها متوقفةٌ على علم الكلام مقتبسةٌ منه فالآخذ بدونه كبانٍ على غير أساس وإذا سُئل عما هو فيه لم يقدر على برهان ولا قياس بخلاف المستنبطين لها فإنهم كانوا عالمين بحقيقته وإن لم تكن فيما بينهم هذه الإصطلاحات المستحدثة فيما بيننا كما في علم الفقه بعينه) .

وليس القصدُ في إيراد تعريفِه وموضوعِه التَّوسعَ في ذلك أو الردَّ عليه إذ جرى عرضه والكلام عليه في غير موضع من كتب أهل الاسلام وغيرهم.

لكن الغرضُ هنا التمهيد بإشارة للمنصفين لبيان اختلاف المؤصلين لهذا المذهب المشين، وأنهم لما تغنوا بمقدمات عقولهم

(1) (٢٣/١-٤٤) عن كتاب الباقلاني وآراؤه الكلامية.
(2) (ص ١٨).
(3) (١ / ٣٤).

عازفين ومعرضين عن منهج الحق الكتاب والسنة وفهم السلف الصالح رضوان الله عليهم هلكوا واطربوا وتباينت أقوالهم واختلفت آراؤهم وجالد كلٌّ عن رأيه وقوله وذبَّ عن مذهبه ومنهجه حتى رجعَ الخلافُ إلى إثبات صحة ما أصِّل وتصويب ما قُعِّد ولما كان الغرض من هذا المبحث بيان تجويز بعضهم لهذا العلم ونقض البعض له لكان لنا وقفة طويلة معه ، وعوداً على بدء نقول .

لقد كان لعلماء الأشاعرة في الحكم على علم الكلام بالإجمال مذهبين .

المذهب الأول : التجويز. والثاني : التحريم، وبيان ذلك فيما يأتي.

قال التفتزاني في شرح العقائد النسفية[1] (وما نقل عن السلف في الطَّعن فيه والمنع عنه فإنَّما هو للمتعصب في الدين والقاصر عن تحصيل اليقين والقصد إلى إفساد عقائد المسلمين والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين ، وإلا فكيف يُتصور المنعُ عمَّا هو أصل الواجبات وأساس المشروعات).

وقد تقدم قول السيد الشريف الجرجاني الذي زعمَ أنَّ الإسلامَ لا يمكن لأحد أنْ يقف على حقيقته وظنونٌ علمه إلا بعلم الكلام .

ونقل الإمام البيهقي رحمه الله كلاماً للحليمي فقال : (ولم ينهوا عن علم الكلام لأنَّ عينَه مذمومٌ أو غير مفيد وكيف يكون العلم الذي يتوصل به إلى معرفة الله عز وجل وعلم صفاته ومعرفة رسله والفرق بين النبي الصادق وبين المتنبي الكاذب عليه مذموماً أو مرغوباً عنه).

وإظهارُ قول الأشاعرة في مدح علم الكلام كثيرٌ مستفيض ولا يسعُ أحدٌ جهله .

المذهب الثاني: لقد حرص المذهب المقابل للمذهب المتقدِّم على

---

(1) (ص١٨)

إبطال حجج من أجاز علم الكلام ومدحه وذمَ مداخل المتكلمين وما آلوا إليه وأظهروا عوار مذهب المتكلمين مع كبير جهدهم فيه ومجاهدتهم به فها هو الغزالي يعلي صوتَه و يرفعُ قلمه ناقشاً عبارته في كتابه المنقذ من الضلال[1] (فلم يكن الكلام في حقي كافياً ولا لدائي الذي كنتُ أشكو منه شافيا) .

وقال في فيصل التفرقة[2] (فأمَّا الكلامُ المحرر على رسم المتكلمين فإنَّه يُشعر نفوس المستمعين بأنَّ فيه صنعة جدل ليعجز عنه العامي لا لكونه حقاً في نفسه وربما يكون سببا لرسوخ العناد في قلبه ...ولم تجر عادةُ السلف بالدعوة بهذه المجادلات بل شددوا القول على من يخوض في الكلام ويشتغل بالبحث والسؤال وإذا تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرَّحنا بأنَّ الخوضَ في علم الكلام حرامٌ لكثرة الآفة فيه ...) .

إنَّ هذا البيان من الإمام الغزلي ليس فيه مُوَاربةٌ ولا مجاملة لأحدٍ بل صرَّح به بعد شدَّة عناء ومكابدة وطول بحث وتنقيب مع عمق دراية وزيادة فهم لتفاصيل علم الكلام، فقدَّم ثمرةَ حياته وغاية سعيه وعلمه في هذا الباب .

وقال في الإحياء[3] مبينا حقيقة علم الكلام : (فاعلم أنَّ حاصل ما يشتمل عليه علم الكلام من الأدلة التي ينتفع بها فالقرآن والأخبار مشتملةٌ عليه وما خرج عنهما فهو إمَّا مجادلة مذمومة وهي من البدع كما سيأتي بيانه وإما مشاغبة بالتعلق بمناقضات الفرق لها وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترَّهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الأسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الأول وكان الخوضُ فيه بالكلية من البدع ...).

ثم ذكر ما آلت إليه الفرق من البدع بسبب علم الكلام إلا أنَّه أوجبه على البعض للذبِّ عن الدين وإزالة اللثام عن الشبه

(1) (ص١٥).
(2) (ص١٥٢).
(3) (١/ ٢٠).

الطارئة على عقول المعارضين والمعترضين والذاهلين، ولكن دون إفراطٍ في علم الكلام .

وهذا المذهب الأخير الذي نحى إليه الإمام الغزالي رحمه الله نقضه بما أصَّله من قبل وهو أنَّ شبه القوم مدحوضة بالكتاب والسنة فلا يُحتاج إلى علم الكلام ولا يكون له فضل على الشريعة البتة .

فإنْ قيل إنّه مأخوذ منها ولا فضل له، وكما العلوم مستنبطه من علم الشريعة فكذلك هذا العلم إذ تقسماته وآلته مستعملة في الذب عن الشريعة .

الجواب : إنَّ ما كان من الشريعةِ فهو شريعةٌ ولا يعتبر دخيلاً ولا ذا فضلٍ لأنَّ ما كان من الشيء وجزء منه لا يكون منه مفضول ولا فاضل إلا بنصٍّ من نفس الوحي الذي يُقرر علو العلوم على بعضها، وهنا نقرر أنَّ علمَ الكلام علمٌ دخيل وليس بأصيل وهو مذموم لنفسه وما يفضي إليه من الضرر، والحال كما قيل ما خرج عن منهج النبوة في البيان والمآل لا يُعدُّ ديناً وما لم يكن في عهد الصحابة العدول الحاملين للواء المعرفة المؤتمنين على وحي الرسالة فلا يعد في زماننا دينا.

وإليك كلام الأشاعرة أنفسهم في ذم هذا العلم ونبدأ بما قال الحافظ بن حجر في الفتح[1] عن الإمام القرطبي قوليه :(ولو لم يكن في الكلام مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقاً بالذم، **إحداهما** قول بعضهم إنَّ أوَّل واجبٌ الشك إذ هو اللازم عن وجوب النظر أو القصد إلى النظر وإليه أشار الإمام بقوله ركبت البحر.

ثانيتهما: قول جماعة منهم إن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه حتى لقد ردَّ على بعضهم أن هذا يلزم منه تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك فقال لا تُشنِّع عليَّ بكثرة أهل النار .

---

(1) (الفتح ١٣/٣٥٠)

قال: وقد ردَّ بعض من لم يقل بها على من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ شرعا ؛ فإن القائل بالمسألتين كافر شرعاً لجعله الشك في الله واجبا وعظم المسلمين كفارا حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة وإلا فلا يوجد في الشرعيات ضروري).

وقال ابن حجر عن هذا العلم: (وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازيه أو يقاربه فكل بكل مقابل وبعض ببعض معارض، وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم أنّا إذا جَرينا على ما قالوه وألزمنا الناسَ بما ذكروه لزم من ذلك تكفير العوام جميعاً لأنهم لا يعرفون إلا الإتباع المجرد ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلاً عن أن يصير منهم صاحب نظر؛ وإنّما غاية توحيدهم ما وجدوا عليه أئمتهم في عقائد الدين والعض عليها بالنواجذ والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك؛ فتراهم لا يحيدون عن ما اعتقدوه ولو قطعوا إرباً إرباً فهنيئاً لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة ؛ فإذا كفر هؤلاء وهم السواد الأعظم وجمهور الأمة فما هذا إلا طيٌّ بساط الإسلام وهدم منار الدين والله المستعان)[١].

وقال ابن الجوزي- الذي هو من كبار علماء الأشاعرة الذين يعوّلُ عليه عندهم في هذا الزمان - عن علم الكلام في كتابه تلبيس إبليس[٢]: (ومنهم من نفَّره إبليسُ عن التقليد وحسَّن الخوضَ له في علم الكلام والنظر في أوضاع الفلاسفة ليَخرج بزعمه عن غمار العوام وقد تنوعتْ أحوال المتكلمين وأفضى الكلام بأكثرهم إلى الشكوك وببعضهم إلى الإلحاد ولم يسكتْ

(1) ليس المقصود من ذكر كلام ابن حجر هنا ترجيح أنه أشعري وإنما المراد بيان مذهبه عند من يزعم أنه منهم وقد رجحت في كتابي منهج السلف أنه ليس بأشعري فانظره .
(2) (٨٤-٨٥)

القدماء من فقهاء هذه الأمة عن الكلام عجزاً ولكنهم رأوا أنَّه لا يشفي غليلاً ثم يرد الصحيح عليلاً فأمسكوا عنه ونهوا عن الخوض فيه) .

وبعد : إعلم يرحمك الله أنَّ علم الكلام لمَّا كان لا يأتي لأهله بخير ويغمرهم في بحر ظلمة الشك والتردد والحيرة ركب أساطنته وكبراؤه قوارب النجاة فعادوا أدراجهم منهكي القوى نادمين على ما فاتهم من العمر بلا فائدة ولا قربة معلنين للناس التوبة عنه .

ونبتدأ بذلك بما نقله ابن الجوزي في كتاب تلبيس إبليس بإسناده إلى أحمد بن سنان قال : كان الوليد بن أبان الكرابيسي خالي فلمَّا حضرته الوفاةُ قال لبنيه : تعلمون أحداً أعلم بالكلام مني ؟ .

قالوا:لا .

قال: فتتهموني ؟ .

قالوا:لا .

قال: فإني أوصيكم ، أتقبلون ؟ .

قالوا: نعم .

قال:عليكم بما عليه أصحاب الحديث فإني رأيتُ الحق معهم .

وكان أبو المعالي الجويني يقول : لقد جُلتُ أهل الإسلام جولة وعلومهم وركبت البحر الأعظم وغصتُ في الذي نهوا عنه كل ذلك في طلب الحق وهرباً من التقليد والآن فقد رجعتُ عن الكلِّ إلى كلمة الحق عليكم بدين العجائز فإن لم يدركني الحق بلطيف بره فأموت على دين العجائز ويختم عاقبة أمري عند الرحيل بكلمة الإخلاص فالويل لابن الجويني .

وكان يقول لأصحابه : يا أصحابنا لا تشتغلوا بالكلام فلو عرفتُ أنَّ الكلام يبلغ بي ما بلغ ما تشاغلت به.

وقال أبو الوفاء بنُ عقيل لبعض أصحابه: أنا أقطع أنَّ الصحابة ماتوا وما عرفوا الجوهر والعَرَض ؛ فإنْ رضيتَ أنْ تكون مثلهم فكن وإن رأيتَ أنَّ طريقة المتكلمين أولى من طريقة أبي بكر وعمر فبئس ما رأيتَ.

قال: وقد أفضى الكلامُ بأهله إلى الشكوك وكثير منهم إلى الإلحاد، تشم روائح الإلحاد من فلتات كلام المتكلمين وأصلُ ذلك أنَّهم ما قنعوا بما قنعتْ به الشرائع .... .

وقد بالغتُ في الأول طول عمري ثم عدتُ القهقرى إلى مذهب الكتب .

وإنَّما قالوا أنَّ مذهب العجائز أسلم لأنَّهم لما انتهوا إلى غاية التدقيق في النَّظر لم يشهدوا ما ينفي العقلُ من التعليلات والتأويلات فوقفوا مع مراسم الشرع وجنحوا عن القول بالتعليل وأذعن العقلُ بأنَّ فوقه حكمة إلهية فسلَّم).

- وكان ابنُ عقيل قد صنَّف كتاباً في علم الكلام وسماه النصيحة وبكلامه هذا يظهر رجوعه عن علم الكلام.

وقد صنَّف الإمام ابن قدامة المقدسي كتاباً في الردِّ عليه أسماه تحريم النظر في علم الكلام -.

وقال إمام المتكلمين فخر الدين بن الخطيب الرازي في وصيته: (ولقد اختبرت الطرق الكلامية والمناهج الفلسفية فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات ؛ وما ذلك إلا للعلم بأنَّ العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضايق العميقة والمناهج الخفية)[1].

وهذا الشهرستاني صاحب نهاية الإقدام في علم الكلام وصف

(1). أنظر مزيدا من كلامه في المبير (٢١ / ٥٠١)وطبقات الشافعية للسبكي (٣٧/٥)

حاله فيما وصل إليه من الكلام وما قاله فتمثل بما قاله:

لعمري لقد طفتُ المعاهد كلَّها وسيرتُ طرفي بين تلك المعالم

فلم أرى إلا واضعاً كفَّ حائر على ذقنه أو قارعا سن نادم[١]

وأما أقوال أهل السنة في ذمه فهي كثيرة وفيرة وكلُّها تدور على حرمته وتضليل من سلك مسالكه وأخذ به.

ويكفيك قول الإمام الشافعي رحمه الله فيما رواه عنه أبو نعيم في الحلية[٢] : (لأنْ يُبتلى العبدُ بكلِّ ما نهى الله عنه ما عدا الشرك خير له من أنْ يَنظر في علم الكلام) .

ونختم هذا المبحث بما قال السنوسي في أم البراهين[٣] (وليحذر المبتدي جهده أنْ يأخذ أصول دينه من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة وأولع مؤلفوها بنقل هوسهم وما هو كفر صراح من عقائدهم التي ستروا نجاستها بما ينبهم على كثير من اصطلاحاتهم وعباراتهم التي أكثرها أسماء بلا مسميات ، وذلك ككتب الفخر في علم الكلام وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما وقلّ أن يفلح من أولع بصحبة كلام الفلاسفة أو يكون له نور إيمان في قلبه أو لسانه ، وكيف يُفلح من والى من حاد الله ورسوله وخرق حجاب الهيبة ونبذ الشريعة وراء ظهره وقال في حق مولانا جل وعز وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام ما سولت له نفسه الحمقاءُ ودعاه إليه وهمه المختل.

ولقد خال بعضُ الناس فتراه يُشرِّف كلامَ الفلاسفة الملعونين ويشرّف الكتبَ التي تعرضتْ لنقل كثير من حماقاتهم تمكن في نفسه الأمارة بالسوء من حب الرياسة وحب الإغراب على الناس بما ينبهم على كثير منهم من عبارات واصطلاحات يوهمهم أنَّ تحتها علوماً دقيقة نفيسة وليس تحتها إلا التخليطُ والهوس والكفر الذي لا يرضى أنْ يقر له عاقلٌ وربَّما يؤثر بعض الحمقى

(1) أنظر الروض الباسم (٢/ ١٤-١٥)
(2) (٩/١١١)
(3) (٧١)

هوسهم على الاشتغال بما يعنيه من التفقه في أصول الدين وفروعه عن طريق السلف الصالح والعمل بذلك، ويرى هذا الخبيث لانطماس بصيرته وطرده عن باب فضل الله تعالى إلى باب غضبه أن المشتغلين بالتفقه في دين الله تعالى العظيم لفوائد نيا وأخرى بلداء الطبع ناقصوا الذكاء، فما أجهل هذا الخبيث وأقبح سريرته وأعمى قلبه حتى رأى الظلمة نوراً والنور ظلمة.

﴿ وَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ فِتْنَتَهُۥ فَلَن تَمْلِكَ لَهُۥ مِنَ ٱللَّهِ شَيْـًٔا ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَمْ يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يُطَهِّرَ قُلُوبَهُمْ ۚ لَهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا خِزْىٌ ۖ وَلَهُمْ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿٤١﴾ سَمَّـٰعُونَ لِلْكَذِبِ أَكَّـٰلُونَ لِلسُّحْتِ ﴾ المائدة: ٤١ – ٤٢. نسأله سبحانه أنْ يعاملنا ويعامل جميع أحبتنا إلى الممات بمحض فضله ويقيهم في هذا الزمان الصعب موارد الفتن).

وقد حاول الشيخ محمد الدسوقي تلطيف العبارة وتفسيرها بما يمكن دفع المذمة السابقة فقال:

(قوله وذلك) أي وما ذكر من الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة (قوله ككتب الإمام الرازي في علم الكلام وطوالع البيضاوي ومن حذا حذوهما) أي ومن سلك مسلكهما كالآرموي والعلامة السعد والعضد وابن عرفة.

قال البرهان اللقاني في هداية المريد إنَّ كلام الأوائل كان مقصوراً على الذات والصفات والنبوات والسمعيات فلمَّا حدثت طوائف المبتدعة كثر جدالهم مع علماء الإسلام وأوردوا شبهاً على ما قرره الأوائل وخلطوا تلك الشبهة بكثير من قواعد الفلاسفة ليستروا ضلالهم فتصدى المتأخرون : كالفخر ومن ذكر معه لدفع تلك الشبهة وهدم تلك القواعد فاضطروا لإدراجها في كتبهم ولا لوم عليهم في ذلك ولا يصح ولا يصح توجيه الذم لهم وتحذير بعض المتأخرين لهم إنما هو للقاصرين الذين يصلون إليهم) .

أوَّل واجب على المكلف

قال البغدادي في أصول الدين[1] : (المسألة الرابعة عشرة : من شروط صحة الإيمان عندنا ،تقدم المعرفة بالأصول العقلية في التوحيد والحكمة والعدل وثبوت النبوة والرسالة واعتقاد أركان الإسلام).

وقد شرح هذا الإجمال في المسألة الثانية عشرة[2] منه وبيَّن من تصح منه الطاعة ومن لا تصح فقال: (كلُّ من عَرف حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعدله وحكمته وعرف شروط النبوة وأصول الشريعة صحتْ منه الطاعة لله تعالى ومن جهل هذه الأصول أو بعضها لم يصح منه الطاعة لله تعالى إلا واحدة وهي النظر والإستدلال على معرفة الله تعالى فإن ذلك طاعة فمن استدل عليه قبل معرفته به لأنَّه مأمور بذلك).

وهذا فيه أصلان:

الأول: أنَّه جعل مجرد المعرفة إيمانٌ وهذا مناقضٌ ومخالف لما تقدَّم من وجوب التصديق عند الأشاعرة وقد علم يقينا أنَّ عامة الخلق لا يجهلون أنَّ الله هو الخالق المدبر لهذا الكون.

الثاني: أنَّه جعل توحيد الربوبية عين توحيد الألوهية . ولا يخفى الفرق بينهما عند أهل السنة ، إذ المراد بتوحيد الربوبية : الإيمان بأنَّ الله هو الخالق الرازق المحيي المميت وهو الذيَ كان يؤمن به كفار قريش كما في قوله تعالى:﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَسَخَّرَ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۖ فَأَنَّىٰ يُؤْفَكُونَ ﴾ العنكبوت: ٦١.

أما المراد بتوحيد الألوهية :هو صرف العبادة لله دون غيره كما أمر الله بقوله تعالى:﴿ وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ وَيُقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ ۚ وَذَٰلِكَ دِينُ ٱلْقَيِّمَةِ ﴾ البينة: ٥.

---

(1) (ص٢٦٩)
(2) (ص٢٦٧)

غير أننا نرى أنَّ كثيراً من الأشاعرة دمجوا بين هذين المعنيين كما قال الباقلاني في الإنصاف[1](والتوحيد له هو: الإقرار بأنَّه ثابت موجود وإله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء على ما قرره به قوله تعالى:

﴿ وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَٰنُ الرَّحِيمُ ﴾ البقرة: ١٦٣.
وقوله: ﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ الشورى: ١١.

ممَّا جعل هذا التصور والفهم في المعنى إلى الدفع بقول بعضهم إنَّ أوَّل واجبٌ على المكلف النَّظر في الآيات كما قال الباقلاني في الإنصاف[2]: (وأنْ يعلم أنَّ أول ما فرض الله عز وجل على جميع العباد النظر في آياته؛ والاعتبار بمقدوراته ؛ والاستدلال عليه بآثار قدرته وشواهد ربوبيته؛ لأنه سبحانه غير معلوم باضطرار؛ ولا مشاهد بالحواس؛ وإنما يعلم وجوده وكونه على ما يقتضيه أفعال بالأدلة القاهرة ؛ والبراهين الباهرة) .

وقال الجويني في كتابه الشامل في أصول الدين[3] فصل في أوَّل واجب على المكلف : (فإن قال قائل ما أول واجب على المكلف ؟ .

قلنا: هذا مما اختلفت فيه عبارات الأئمة فذهب بعضهم إلى أنَّ أول واجب عليه النظر والإستدلال المؤديان إلى معرفة الصانع...

والذي اختاره القاضي رضي الله عنه التصريح بالمقصود فإنَّه قال : أول واجب على المكلف النظر أو جزء من النظر .

وقال أبو هاشم الجبائي: أول واجب على المكلف الشك في الله إذ لابد من تقديم الشك على النظر ومن هذا الضرب من الشك قال: الشك في الله حسن.

وهذا خروج منه عن قول الأمة وتوصل منه إلى هدم أصله...).

---

(1) (٢٢)
(2) (٢١)
(3) (ص ١٢٠)

قلتُ : إنَّ الكلام المتقدِّم يُبيِّن لنا مذهبين:

الأول : يقول بأنَّ أول واجب على الملكلف هو مطلق النَّظر الذي يحقق كمال المعرفة بالخالق بَيد أنَّ المذهب **الثاني** - وإنْ تداخل مع الأول - لكنَّه رجَّح أنَّ أوَّل واجب على المكلف جزء من النظر الذي يتحقق به معرفة الخالق إذ به يَسقط الاثم .

والفرق بين القولين : أنَّ مطلق النظر إلى بلوغ كمال الاستدلال يختلف عن جزء من النظر الذي يحقق الغاية بالاستدلال على الخالق تبارك وتعالى .

إنَّ كلام الأشاعرة المتقدم يردُّ أولُه على آخره وآخرُه على أوله وينقضُ نفسُه بنفسه؛ بل إنَّ الإمام النووي قال في المجموع مبينا بطلان تأصيلهم وتفصيلهم المتقدم عنهم فقال: [1] (وأما ما يتعلق بالعقائد فيكفي فيه التصديق بكل ما جاء به رسول الله صلى الله عليه وسلم واعتقاده اعتقادا جازما سليما من كل شك ؛ ولا يتعيَّن على من حصل له هذا تعلم أدلة المتكلمين هذا هو الصحيح الذي أطبق عله السلف والفقهاء والمحققون من المتكلمين من أصحابنا وغيرهم؛ فإنَّ النبي صلى الله عليه وسلم لم يطالب أحداً بشيء سوى ما ذكرناه.

وكذلك الخلفاء الراشدون ومن سواهم من الصحابة فمن بعدهم من الصدر الأول؛ بل الصواب للعوام وجماهير المتفقهين والفقهاء الكف عن الخوض في دقائق الكلام مخافة اختلال يتطرق إلى عقائدهم يصعب عليهم إخراجه ؛ بل الصواب لهم الإقتصار على ما ذكرناه من الإكتفاء بالتصديق الجازم؛ وقد نصَّ على ذلك جماعات من حذاق أصحابنا وغيرهم .

وقد بالغ إمامنا الشافعي رحمه الله تعالى في تحريم الإشتغال بعلم الكلام أشد مبالغة وأطنب في تحريمه وتغلظ العقوبة لمتعاطيه وتقبيح فعله وتعظيم الإثم فيه فقال لأن يلقى الله العبد

---

(1) (١/ ٤٦)

بكل ذنب ما خلا الشرك خير له من أن يلقاه بشيء من علم الكلام).

وقال ابن حجر في الفتح[1]: (وقد ذكرتُ في كتاب الإيمان من أعرض عن هذا من أصله وتمسك بقوله تعالى (فأقم وجهك للدين حنيفا فطرة الله التي فطر الناس عليها) وحديث (كل مولود يولد على الفطرة) فإنَّ ظاهر الآية والحديث أنَّ المعرفة حاصلة بأصل الفطرة وأنَّ الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام (فأبواه يهودانه أو ينصرانه) وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤوس الأشاعرة على هذا وقال: إنَّ هذه المسألة بقيت في مقالة الأشعري من مسائل المعتزلة وتفرَّع عليها أنَّ الواجب على كلِّ أحد معرفةُ الله بالأدلة الدالة عليه وأنَّه لا يكفي التقليد في ذلك انتهى).

وقد نقل ابن حجر عن القرطبي قوله[2] : (ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقا بالذم.

أحدهما : قول بعضهم أن أول واجب الشك إذ هو اللازم عن وجوب النظر أو القصد إلى النظر وإليه أشار الإمام بقوله ركبت البحر.

ثانيهما : قول جماعة منهم أن من لم يعرف الله بالطريق التي رتبوها والأبحاث التي حرروها لم يصح إيمانه حتى لقد رد على بعضهم أن هذا يلزم تكفير أبيك وأسلافك وجيرانك.

فقال: لا تشنع علي بكثرة أهل النار.

قال: وقد رد من لم يقل بهما على من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ شرعا؛ فإن القائل بالمسألتين كافر شرعا لجعله الشك في الله واجبا ومعظم المسلمين كفار حتى يدخل في

---

(1) (٣ / ٣٤٩).

(2) (١٣ / ٣٥٠ فتح) علما بأن هذا النص قد سبق ذكره في موضعه ولكن كررناه لفائدته وهو في موضعه ولم استغن عن ذكره بالإحالة ولا بالإشارة.

عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين؛ وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة وإلا فلا يوجد في الشرعيات ضروري).

وقال الغزالي في كتابه فيصل التفرقة من سلسلة قصور العوالي[1]: (من أشد الناس غلوا أو إسرافا طائفةٌ من المتكلمين كفّروا عوام المسلمين وزعموا أنَّ من لا يعرف الكلام معرفتنا ولم يعرف العقائد الشرعية بأدلتنا التي حررناها فهو كافر فهؤلاء ضيقوا رحمة الله الواسعة على عباده.

أولا: جعلوا الجنَّة لشرذمة قليلةٍ من المتكلمين ثم جهلوا ما تواتر من السنة.

ثانيا: إذ ظهر لهم في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وعصر الصحابة رضي الله عنهم حكمهم بإسلام طوائف من أجلاف العرب كانوا مشغولين بعبادة الوثن ولم يشتغلوا بعلم الدليل ولو اشتغلوا به لم يفهموه ومن ظنَّ أنَّ مدرك الإيمان الكلام والأدلة المجردة والتقسيمات المرتبة فقد أبدع حدَّ الإبداع بل الإيمان نور يقذفه الله في قلب عبيده عطية وهدية من عنده).

وقال[2]: (فليت شعري متى نُقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن الصحابة رضي الله عنهم إحضار أعرابي أسلم وقال له الدليل على أنَّ العالم حادثٌ أنَّه لا يخلو عن الأعراض وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث وأنَّ الله تعالى عالم بعلم وقادر بقدرة زائدة عن الذات لا هي هو ولا هي غيره إلى غير ذلك من رسوم المتكلمين).

قال الحافظ ابن حجر في الفتح[3] (وقد نقل القدوة أبو محمد بن أبي جمرة عن أبي الوليد الباجي عن أبي جعفر السمناني وهو من

---

(1) (ص١٠٥)
(2) (ص١٥)
(3) (١ / ٧١)

كبار الأشاعرة أنَّه سمعه يقول أنَّ هذه المَسألة من مسائل المعتزلة بقيت في المذهب والله المستعان).

ونختم هذا المبحث بما سبق من قول الحافظ ابن حجر في الفتح[1] : (وما من كلام تسمعه لفرقة منهم إلا وتجد لخصومهم عليه كلاما يوازنه أو يقاربه فكل بكل مقابل وبعض ببعض معارض وحسبك من قبيح ما يلزم من طريقتهم أنا إذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه لزم من ذلك تكفير العوام جميعا لأنهم لا يعرفون إلا الإتباع المجرد؛ ولو عرض عليهم هذا الطريق ما فهمه أكثرهم فضلا عن أن يصير منهم صاحب نظر، وإنما غاية توحدهم ما وجدوا عليه أئمتهم في عقائد الدين والعض عليها بالنواجذ والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الأذكار بقلوب سليمة طاهرة عن الشبه والشكوك فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا إربا فهنيئا لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة فإذا كفر هؤلاء وهم السواد الأعظم وجمهور الأمة فما هذا إلا طي بساط الإسلام وهدم منار الدين والله المستعان) .

وأختم بما قال الشيخ محمد الدسوقي في حاشية الدسوقي على أم البراهين[2]: (حاصل الإشكال أنَّه لو صح القول بأنَّ المقلد ليس بمؤمن لزم عليه تكفير أكثر العوام لأن أكثر العوام مقلدون لا عارفون كما هو مشاهد لكن التالي باطل لأنَّ تكفير أكثر العوام مناف لما علم من أنَّ نبيِّنا محمد صلى الله عليه وسلم أكثر الأنبياء أتباعاً، ولمَّا ورد من أنَّ أمته ثلثا أهل الجنَّة، وإذا بطل التالي بطل المقدم وثبت عدم صحة القول بأنَّ المقلد ليس بمؤمن.

وقد يقال: لا نسلّم بطلان التالي بل العوام كفار لإعراضهم عن النَّظر المطلوب منهم فهم ليسوا من الأمة فضلاً عن أنْ يكونوا

---

(1) (١٣/ ٥٠٧)
(2) (٦٧) ط دار الفكر

معظمها بل هو عوام وليس ذلك منافيا لما علم ولما ورد لجواز أن يكون العلماء والأقل من العوام أكثر من أتباع الأنبياء وأنهم ثلثا أهل الجنة واي صاد عقلي يصد عن ذلك لكنه خلاف المتبادر، فلذا أجاب الشارح بغيره.

قوله (وهم) أي أكثر العوام معظم هذه الأمة أي أمة الإجابة (قوله وذلك) أي تكفير أكثر العوام مما يقدح ألخ ؛ يعني واللازم باطل لأنَّ ذلك مما يقدح الخ ....

(قوله وأجيب بأنَّ المراد الخ) أي وأجيب بمنع الملازمة لأن المراد الخ.

وحاصل الجواب منع الملازمة وسند المنع أنَّ الدليل الذي يجب معرفته على جميع المكلفين إنما هو الدليل الجملي وهو حاصل عند العوام فلا يكونون مقلدين بل هم مستدلون بدليل جملي ؛ ومن ثم قال العلامة السعد : محل الخلاف في إيمان المقلد فيمن نشأ بشاهق جبل ولم يخالط أهل الاسلام أما من خالطهم فليس مقلداً نعم لو كان الدليل الذي تجب معرفته على جميع المكلفين الدليل التفصيلي كانت الملازمة مسلمة ، وقد علمت أن الدليل التفصيلي لم يكلف جميع المكلفين بمعرفته ، على أنا لو سلمنا الملازمة فلا نسلم بطلان التالي بل نقول بموجبه ...).

قولهم في الإيمان

قال الشيخ إبراهيم إبراهيم بن حسن اللقاني في منظومته :

وفُسِّر الإيمانُ بالتصديق والنُّطقُ فيه الخلفُ بالتحقيق

وفسَّر هذا الكلام البيجوري فقال[1] : (إنَّ الإيمان هو مجرد التصديق والعمل الصالح متغايران ومن صدق بقلبه ولم يتفق له الإقرار في عمره لا مره ولا اكثر من مره مع القدرة على ذلك فهو مؤمن عند الله ولكنَّه شرط في إجراء الأحكام الدنيويه).

قلتُ : إنَّ هذا التأصيل الذي قاله البيجوري على أنَّه خلاصةُ مذهب الأشاعرة يدل على ثلاثة مسائل ثلاثة :

الأول: أنَّ الإيمان هو مجرد التصديق القلبي .

الثاني: أنَّ الإيمان هو تصديق ونطق فقط .

الثالث: أنَّ الأعمال لا علاقة لها بالإيمان كمالاً وأصلاً .

وقد صرَّح بهذا الخلاف عبد القاهر البغدادي في كتابه أصول الدين[2] : (فأمَّا حقيقتهما على لسان أهل العلم فأن أصحابنا اختلفوا فيهما على ثلاثة مذاهب.

فقال أبو الحسن الأشعري : إنَّ الأيمان هو التصديق لله ولرسله عليهم السلام في إخبارهم ؛ ولا يكون هذا التصديق صحيحاً إلا بمعرفته .

والكفر عنه هو التكذيب والى هذا القول ذهب ابن الراوندي والحسين بن الفضل البجلي .

وكان عبد الله بن سعيد يقول: إنَّ الإيمان هو الإقرار بالله عز وجل وبكتبه وبرسله إذا كان ذلك عن معرفة وتصديق بالقلب فإنْ خلا الإقرارُ عن المعرفة بصحته لم يكن إيماناً) .

---

(1) (٦٤-٥١)
(2) (٢٤٨-٢٤٩)

وقد نص الغزالي في الأحياء أنَّ الأيمان في اللغة التصديق وفي الشرع عند إطلاقه مجرد التصديق فقال[1]: (لأنَّ الأيمانَ عملٌ من الأعمال وهو أفضلها والإسلامَ هو تسليم إمَّا بالقلب وهو التصديق الذي يسمى إيماناً .....وأمَّا الإختلافُ فهو أنْ يجعل الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب فقط وهو موافق اللغة).

وقد ظننتُ في أوَّل الأمر أنَّ الغزالي قد أجاز إعتبار الأعمال إيماناً ؛ لكني رأيتُه يرجع بقوله إلى عموم قول الأشاعرة لما قال في الإحياء[2]: (والإيمان عبارةٌ عن بعض ما دخل في الإسلام وهو التصديق بالقلب وهو الذي عنيناه بالتداخل؛ وهو موافق للغة في خصوص الإيمان وعموم الإسلام للكلِّ) .

بل إنَّ الغزالي أبان في التقسيم الإيماني أنَّ العمل لا تعلق له بالإيمان اصلاً فقال في الإحياء[3]: (إذ يقال له - أي للخصم - من صدَّق بقلبه وشهدَ بلسانه وماتَ في الحال فهل هو في الجنة ؟ فلا بد أنْ يقول نعم ؛ وفيه حكم بوجود الإيمان دون العمل ؛ فنزيد ونقول لو بقي حيا حتى دخل عليه وقت صلاة واحدة فتركها ثم مات ؛ أو زنى ؛ فهل يخلد في النار ؟ فإن قيل نعم ؛ فهو مراد المعتزلة؛ وإن قال لا فهو تصريح بأنَّ العمل ليس ركنا من نفس الإيمان ولا شرطاً في وجوده ولا في إستحقاق الجنة به) .

قلتُ: ورتَّب على ذلك قوله[4]: (الدرجة الخامسة أنْ يصدِّق بقلبه ويساعده من العمر مهلة النطق بكلمتي الشهادة وعلم بوجوبها ولكنه لم ينطق فيحتمل أن يجعل امتناعه عن النطق كامتناعه عن الصلاة ، ونقول هو مؤمن غير مخلد في النار، والإيمان هو التصديق المحض ، واللسان ترجمان الإيمان موجدا بتمامه قبل اللسان حتى يترجمه اللسان وهذا هو الأظهر إذ لا

(1) (١/١٠٣)
(2) (١/١٠٤)
(3) (١/١٠٤)
(4) (١/١٠٥)

مستند إلا اتباع موجب الألفاظ ووضع اللسان أن الإيمان عبارة عن التصديق بالقلب وقد قال صلى الله عليه وسلم: (يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة) ولا ينعدم الإيمان في القلب بالسكوت عن النطق الواجب كما لا ينعدم بالسكوت عن الفعل الواجب).

قلتُ: والكلام المتقدم عن البيجوري متفق مع الذي حكاه الغزالي هنا.

وقد ردَّ الإمام النووي علي مثل هذه الفكرة في شرحه على صحيح مسلم[١] فقال : (واتفق أهل السنة من المحدثين والفقهاء والمتكلمين على أنَّ المؤمن الذي يُحكم بأنَّه من أهل القبلة ولا يخلد في النار لا يكون إلا من اعتقد بقلبه دين الاسلام اعتقادا جازماً خالياً من الشكوك ونطق بالشهادتين فإنْ اقتصر على أحدهما لم يكن من أهل القبلة إلا إذا عجز عن النطق لخلل في لسانه أو لعدم التمكن منه لمعالجته المنية أو لغير ذلك فإنه يكون مؤمنا) .

وقال ابن حجر على القول الأول فقال[٢] : (تنبيه ،تَعلَّق بهذا الأثر من يقول إن الإيمان هو مجرَّد التصديق .

وأجيب بأنَّ مراد ابن مسعود أنَّ اليقين هو أصل الإيمان فإذا أيقن القلب انبعث الجوارح كلها للقاء الله بالأعمال الصالحة حتى قال سفيان الثوري : لو أن اليقين وقع في القلب كما ينبغي لطار اشتياقاً إلى الجنة وهرباً من النار).

وقال[٣] تحت حديث أنس: (يَخرج من النار من قال لا إله إلا الله ..) (فيه دليل على اشتراط النطق بالتوحيد أو المراد بالقول هنا القول النفسي فالمعنى من تأخر بالتوحيد وصدق فالإقرار لابد منه).

---

(1) (١ / ١٤٩)
(2) (١ / ٤٨)
(3) (١ / ١٠٤)

وقد رد ابن بطال على من قال إنَّ الإيمان مجرَّد التصديق فقال كما حكاه النووي في شرحه على صحيح مسلم عنه[1]:
(فالمعنى الذي يستحق به العبد المدح والولاء من المؤمنين هو إثباته لهذه الأمور الثلاثة التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالجوارح، وذلك أنَّه لا خلاف بين الجميع أنَّه لو أقر وعمل على غير علم منه ومعرفة بربه لا يستحق اسم مؤمن ولو عرفه وعمل وجحد بلسانه وكذب ما عرف من التوحيد لا يستحق اسم مؤمن وكذلك إذا أقر بالله تعالى وبرسله صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين ولم يعمل بالفرائض لا يسمى مؤمنا بالإطلاق وإن كان في كلام العرب يسمى مؤمنا بالتصديق فذلك غير مستحق في كلام الله تعالى لقوله تعالى: (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون أولئك هم المؤمنون حقا) فأخبر سبحانه وتعالى أن الإيمان هو العمل.

فإن قيل قد قدمتم أنَّ الإيمان هو التصدق؟

قيل: التصديق هو أوَّل منازل الإيمان ويجب للمصدق الدخول فيه ولا يوجب استكمال منازله ولا يسمى مؤمناً مطلقاً هذا مذهب جماعة أهل السنة أنَّ الإيمان قول وعمل) اهـ .

أمَّا ما قاله الغزالي فقد رد عليه البيهقي في كتابه شعب الإيمان[2]بوضوح وجلاء وذلك لما قال في (باب الدليل على أن التصديق بالقلب والإقرار باللسان أصل الإيمان وأن كلاهما شرط في النقل عن الكفر عند عدم العجز.

قال تعالى (قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم وإسماعيل وإسحاق . . .) الآية ، فأمر المؤمنين أن يقولوا آمنا بالله.

(1) (١/ ١٤٨)
(2) (١/ ٧)

وقال الله عز وجل: (قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم).

فأخبر أن القول العاري عن الإعتقاد ليس بإيمان وأنه لو كان في قلوبهم إيمان لكانوا مؤمنين لجمعهم بين التصديق بالقلب والقول باللسان ودلت السنة على مثل ما دل عليه الكتاب).

وأكد على هذا المعنى القرطبي في تفسيره أحكام القرآن[١] تحت قول الله تعالى : (قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السماوات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مثبورا)[٢].

وقال: (وقيل: إنما أضاف موسى إلى فرعون هذه المعجزات لأن فرعون قد علم مقار ما يتهيأ للسحرة فعله وأنه لا يقدر على فعله إلا من يفعل الأجسام ويمللك السماوات والأرض).

وقال تحت قوله عز وجل: (وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا فانظر كيف كان عاقبة المفسدين)[٣].

(أي تيقنوا أنها من عند الله وأنها ليست سحرا ولكنهم كفروا بها وتكبروا أن يؤمنوا بموسى وهذا يدل على أنهم كانوا معاندين) .

وخلاصة القول : إن من الأشاعرة من زعم أن الإيمان هو مجرد التصديق .

ومنهم من زاد على المذهب الأول النطق على ما يأتي رادا على المذهب الأول ومبينا بطلانه وفساده .

ولو أردنا بيان بطلان هذا المذهب من الكتاب والسنة لطال الأمر .

وقد صنف العلماء من أهل السنة في الإيمان كتباً ككتاب الإيمان لابن مندة وكتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلام[٤] الذي قال تحت باب من جعل الإيمان المعرفة بالقلب وإن لم يكن

---

(1) (١٠-٣٣٧)
(2) الإسراء (١٠٢) .
(3) النمل (١٤)
(4) (ص٣١)

عمل: (ثم حدثت فرقة ثالثة شذت عن الطائفتين جميعا ليست من أهل العلم ولا الدين فقالوا الإيمان معرفة القلب بالله وحده وإن لم يكن هناك قول ولا عمل وهذا منسلخ عندنا من قول أهل الملل الحنيفية لمعارضته لكلام الله ورسوله صلى الله عليه وسلم بالرد والتكذيب ألا تسمع قوله ﴿ قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيۡنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ وَإِسۡمَٰعِيلَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَ وَٱلۡأَسۡبَاطِ وَمَآ أُوتِيَ مُوسَىٰ وَعِيسَىٰ وَمَآ أُوتِيَ ٱلنَّبِيُّونَ مِن رَّبِّهِمۡ لَا نُفَرِّقُ بَيۡنَ أَحَدٖ مِّنۡهُمۡ وَنَحۡنُ لَهُۥ مُسۡلِمُونَ ﴾ البقرة: ١٣٦؛ فجعل القول فرضا حتما كما جعل معرفته فرضا ولن يرضى بأن يقول اعرفوني بقلوبكم؛ ثم أوجب مع الإقرار الإيمان بالكتب والرسل كإيجاب الإيمان؛ ولم يجعل لأحد إيمانا إلا بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم في كل ما جاء به فقال: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ النساء: ١٣٦. وقال: ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤۡمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيۡنَهُمۡ ﴾ النساء: ٦٥.

وقال: ﴿ ٱلَّذِينَ ءَاتَيۡنَٰهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ يَعۡرِفُونَهُۥ كَمَا يَعۡرِفُونَ أَبۡنَآءَهُمۡۖ ﴾ البقرة: ١٤٦ يعني النبي صلى الله عليه وسلم فلم يجعل الله معرفتهم به إذ تركوا الشهادة له بألسنتهم إيمانا؛ ثم قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الإيمان فقال: (أن تؤمن بالله وملائكته ورسله) في أشياء عدها كثيرة في هذا لا تحصى).

وزعمت هذه الفرقة أن الله رضي عنهم بالمعرفة ولو كان أمر الله ودينه على ما يقول هؤلاء ما عرف الإسلام من الجاهلية ولا فرقت الملل بعضها من بعض بالدعوى على قلوبهم غير إظهار الإقرار بما جاءت به النبوة والبراءة مما سواها وخلع الأنداد والآلهة بالألسنة بعد القلوب ولو كان هذا يكون مؤمنا ثم شهد رجل بلسانه أن الله ثاني اثنين كما يقول المجوس الزنادقة أو

ثالث ثلاثة كما يقل النصارى وصلى للصليب وعبد النيران بعد أن يكون قلبه على المعرفة بالله لكان يلزم هذه المقالة أن يكون مؤمنا مستكملا الإيمان كإيمان الملائكة والنبيين فهل يلفظ بهذا أحد يعرف الله أو مؤمن له بكتاب أو رسول ؟ وهذا عندنا كفر لن يبلغه إبليس فمن دونه من الكفار قط).

المذهب الثاني: قول بعضهم لابد من النطق مع الإعتقاد؛ وأن الأعمال لا علاقة لها بالإيمان أصلا.

قلت : إن هذا المذهب قد زاد على المذهب الأول بالنطق، ورد على من جعل الإيمان مجرد التصديق كما تقدم بيانه.

وقد زعم في شرح الجوهرة أن سبب النطق باللسان عند الجمهور إقامة الحدود الدنيوية وإجراء الأحكام الشرعية فقال[1]: (وقد فهم الجمهور أن مرادهم أنه شرط لإجراء أحكام المؤمنين عليهم من التوراث والتناكح والصلاة خلفه وعليه الدفن في مقابر المسلمين ومطالبته بالصلوات والزكوات وغير ذلك ؛ لأن التصديق القلبي وإن كان إيمانا إلا أنه باطن خفي فلا بد له من علامة ظاهرة تدل عليه لتُناط به تلك الأحكام ؛ فمن صدّق بقلبه ولم يقرّ بلسانه لا لعذر منعه ولا لإباء بل اتفق له ذلك ؛ فهو مؤمن عند الله غير مؤمن في الأحكام الدنيوية ... وأما الآبي بأن طلب منه النطق بالشهادتين ، فابى فهو كافر فيهما ولو أذعن في قلبه فلا ينفعه ذلك ولو في الآخرة).

إن الغرض من بيان هذا المذهب إبطال ما قام عليه القول الأول من الاكتفاء بالتصديق أو تبرير النطق بما لا تلعق بالإيمان أصلا ؛ وكذلك التأكيد على أن هذين المذهبين لا يدخلان العمل في الإيمان شرطا أو كمالا وهذا خلاف ما عليه قوم آخرون من أهل هذا المذهب.

([1]) شرح جوهرة التوحيد (٥٥)

قال الإمام الباقلاني في الإنصاف[1]: (واعلم أنا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد بالقلب وإقرار باللسان وعمل بالأركان على ما جاء في الأثر لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة؛ لأن من أقر بلسانه وصدق بقلبه وعمل أركانه حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقف ولا شرط؛ وحكمنا له أيضا بالثواب في الآخرة وحسن المنقلب من حيث شاهد الحال وقطعنا له بذلك في الآخرة بشرط أن يكون في معلوم الله تعالى أنه يحييه ويميته على ذلك ويميته عليه.

ولو أقر بلسانه؛ وعمل بأركانه؛ ولم يصدق بقلبه نفعه ذلك في أحكام الدنيا ولم ينفعه في الآخرة).

وممن رجح أن الإيمان له تعلق بالأعمال وتأثير عليه الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم[2] فيما نقل عن أبي عبد الله الأصبهاني وغيره: (وقال الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل التيمي الأصبهاني الشافعي رحمه الله في كتاب التحرير في شرح صحيح مسلم الإيمان هو: التصديق فإن عنى به ذلك فلا يزيد ولا ينقص؛ لأن التصديق ليس يتجزأ حتى يتصور كماله ونقصه أخرى.

والإيمان في لسان الشرع هو التصديق بالقلب والعمل بالأركان؛ وإذا فسر بهذا على مذهب أهل السنة.

وقال الإمام أبو الحسن علي بن خلف بن بطال المالكي المغربي في شرح البخاري مذهب جماعة أهل السنة من سلف الأمة وخلفها أن الإيمان قول وعمل يزيد ونقص والأدلة على ذلك ما رواه البخاري ....

قال ابن بطال : فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص .

---

(1) (٥٣).
(2) (١/ ١٤٥)

قال: فإن قيل الإيمان في اللغة التصديق.

فالجواب: أن التصديق يكمل بالطاعات كلها فما ازداد المؤمن من أعمال البر كان إيمانه أكمل وبهذه الجملة يزيد الإيمان وبنقصها ينقص فمتى نقصت أعمال البر نقص الإيمان ومتى زادت زاد الإيمان كمالا هذا توسط القول في الإيمان.

وأما التصديق بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا ينقص).

وقد قال الإمام البيهقي رحمه الله تعلق الأعمال بالإيمان أصلا وكمالا بيانا شافيا نقيا إذ قال في كتاب الإعتقاد والهداية[1] : (إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آيته زادتهم إيمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمن الصلاة ومما رزقناهم ينفقون أولئك هم المؤمنون حقا) (الأنفال ٢-٤)، فأخبر أن المؤمنين الذين جمعوا هذه الأعمال التي بعضها تقع في القلب وبعضها باللسان وبعضها بسائر البدن وبعضها بهما أو به أو بأحدهما ....

وأن الإيمان يزيد وينقص وإذا قبل الزيادة قبل النقصان وبهذه الآية وما في معناها من الكتاب والسنة ذهب أكثر أصحاب الحديث إلى أن اسم الإيمان يجمع الطاعات فرضها ونفلها وأنها على ثلاثة أقسام.

فقسم يكفر بتركه: وهو اعتقاد ما يجب اعتقاده والإقرار بما اعتقده.

وقسم يفسق بتركه : أو يعصي ولا يكفر به إذا لم يجحده وهو مفروض الطاعات كالصلاة والصيام والزكاة والحج واجتناب المحارم.

وقسم يكون بتركه مخطئا الأفضل غير فاسق ولا كافر وهو ما يكون من العبادات تطوعا).

ثم ذكر الآثار التي تدل على أن الإيمان قول وعمل.

(1) (ص١١٥)

ويقول الإمام الشافعي الذي ينتسب إلى مذهبه عامة الأشاعرة فيما رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة[1] (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجز يء واحد من الثلاثة يالآخر) .

وقد كان الباقلاني قد أكد على هذا المعنى كما في الإنصاف[٢] : (واعلم أنا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد القلب وإقرار باللسان وعمل بالأركانعلى ما جاء في الأثر؛ لأنه أنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة ؛ لأن من أقر بلسانه وصدق بقلبه وعمل أركانه حكمنا له بالإيمان وأحكامه في الدنيا من غير توقف ولا شرط).

وروى البيهقي بإسناده في كتاب الإعتقاد والهداية [٣]: (ثنا الربيع بن سليمان قال سمعت الشافعي يقول الإيمان قول وعمل يزيد وينقص).

وبهذا البيان المقتضب ظهر لك المطلب الأول من هدم الأشاعرة للأشعرية.

ويقول الإمام الشافعي الذي ينتسب إلى مذهبه عامة الأشاعرة في هذه المسألة فيما رواه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة : (وكان الإجماع من الصحابة والتابعين بعدهم ممن أدركناهم أن الإيمان قول وعمل ونية لا يجز يء واحد من الثلاثة عن الآخر)[٤].

وروى البيهقي بإسناده في كتاب الإعتقاد والهداية : (ثنا الربيع بن سليمان قال سمعت الشافعي يقول الإيمان قول وعمل يزيد وينقص)[٥].

---

(1) (٣ / ٨٨٦ – ٨٨٧)
(2) (ص ٥٣)
(3) (ص١٢٠)
(4) (٣ / ٨٨٦ – ٨٨٧)
(5) (ص١٢٠)

زيادة الإيمان ونقصانه

إن زيادة الإيمان ونقصانه عند الأشاعرة له اتصال وثيق بتعريف الإيمان؛ والمتدبر لما تقدم من فهمهم للإيمان يدرك أن هناك تفاوت كبير واختلاف كثير وهذا الخلاف والاختلاف يضفي على أس هذه المسألة افهاما متفاوتة وإن كان كل فرد منهم أصاب جزء من الحق وقد صرح البغدادي في كتابه أصول الدين[1] بوجود هذا الخلاف على الأصل المتقدم آنفا فقال: (كل من أثبت أن الطاعات كلها من الإيمان أثبت فيه الزيادة والنقصان، وكل من زعم أن الإيمان هو الإقرار الفرد منع من الزيادة والنقصان فيه، وأما من قال أنه التصديق بالقلب فقد منعوا من النقصان فيه واختلفوا في زيادته فمنهم من منعها ومنهم من أجازها .

ودليل الزيادة فيه قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدْ جَمَعُوا۟ لَكُمْ فَٱخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَٰنًا﴾ وقوله ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ ففي هذه الآيات الست تصريح بأن الإيمان يزيد وينقص وإذا صحت الزيادة فيه كان الذي زاد إيمانه قبل الازدياد أنقص إيمانا منه في حال الازدياد).

وعامة الأشاعرة لهم نظرة متقاربة متباعدة في زيادة الإيمان ونقصانه وكما قدمت من أن آحادهم قد أصاب آحادا من معاني زيادة الإيمان ونقصانه وبيان ذلك فيما يلي.

قال الله تعالى ﴿لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ﴾ قال الزمخشري :

(أي أنزل الله في قلوبهم السكون والطمأنينة بسبب الصلح والأمن ليعرفوا فضل الله عليهم بتسيير الأمن بعد الخوف والهدنة

---

[1] (ص٢٢٢-٢٥٣)

بعد القتال فيزدادوا يقينا إلى يقينهم أو أنزل فيها السكون إلى ما جاء به محمد عليه السلام من الشرائع ليزدادوا إيمانا بالشرائع مقرونا إلى إيمانهم وهو التوحيد)[١].

وقال القرطبي في الجامع لأحكام القرآن[٢]: (أي تصديقا بشرائع الإيمان مع تصديقهم بالإيمان) .

ونقل ابن حجر في الفتح[٣]عنه قوله: في تعليقه على أثر معاذ عند البخاري (اجلس بنا نؤمن ساعة).

قال: (لا تعلق فيه للزيادة لأن معاذا إنما أراد تجديد الإيمان لأن العبد يؤمن في أول مرة فرضا ثم يكون أبدا مجددا كلما نظر أو فكر).

قال ابن حجر معلقا على هذا: (وما نفاه أولا أثبته آخرا لأن تجديد الإيمان إيمان).

قال النووي في شرحه على صحيح مسلم[٤]: (وأنكر أكثرُ المتكلمين زيادته ونقصانه .

وقالوا : متى قبل الزيادة كان شكا وكفرا.

قال المحققون من أصحابنا المتكلمين: نفس التصديق لا يزيد ولا ينقص والإيمان الشرعي يزد وينقص بزيادة ثمراته وهي الأعمال ونقصانها.

قالوا : وفي هذا توفيق بين ظواهر النصوص التي جاءت بالزيادة وأقاويل السلف).

وكذا قال الغزالي وبدر الدين العيني أن من بلغ قمةالتصديق فإن إيمانه لا يزيد كما سيأتي بيانه في تقسيم الغزالي لزيادة الإيمان ونقصانه إن شاء الله.

---

(1) عمدة القاري (١ / ١١١)
(2) (١٦/ ٢٦٤)
(3) (١/ ٤٨)
(4) (١ / ١٤٨)

وقد رد النووي هذه المقولة في شرحه على صحيح مسلم[1]: (وهذا الذي قاله هؤلاء وإن كان ظاهرا حسنا فالأظهر والله أعلم أن نفس التصديق يزيد بكثرة النظر وتظاهر الأدلة ولذا يكون إيمان الصديقين أقوى من إيمان غيرهم بحيث لا تعتريهم الشبه ...)

وهذا الذي تقدَّم من القول بعدم زيادة الإيمان ونقصانه هو مذهب الماتريدية صنوان الأشاعرة كما هو محكي في كتاب الفقه الأكبر.

وقال بدر الدين العيني في عمدة القاري[2]: (وقال الإمام: هذا المبحث لفظي لأنَّ المراد بالإيمان إنْ كان هو التصديق فلا يقبلهما؛ وإنْ كان الطاعات فيقبلها ثم قال: الطاعات مكملة للتصديق ؛ فكل ما قام من الدليل على أنَّ الإيمان لا يقبل الزيادة والنقصان كان مصروفاً إلى أصل الإيمان الذي هو التصديق.

وكل ما دل على كون الإيمان يقبل الزيادة والنقصان فهو مصروف إلى الكامل وهو مقرون بالعمل).

ثم ردَّ على هذا القول عنده كذلك[3]: (وقال بعض المحققين: الحق أنَّ التصديق يقبل الزيادة والنقصان بوجهين.

الأول: القوة والضعف لأنَّه من الكيفيات النفسانية وهي تقبل الزيادة والنقصان كالفرح والحزن والغضب ولو لم يكن كذلك يقتضي أنْ يكون إيمان النبي صلى الله عليه وسلم وأفراد الأمة سواء وأنَّه باطل إجماعاً ولقول إبراهيم عليه السلام (ولكن ليطمئن قلبي).

الثاني: التصديق التفصيلي في إفراد ما على مجيئه به جزء من الإيمان يثاب عليه ثوابه على تصديقه بالآخر)؛ إلا أن ابن

(1) (١/١٤٨)
(2) (١/١٠٨)
(3) (١/١٠٨)

بطال رد على مثل هذا القول بشيء من التفصيل يزيل بعض الغموض عن هذه المسألة التي تراكم أقوال الأشاعرة عليها وتناثرها بين جلي وخفي.

فقال كما نقل عنه النووي في شرحه على صحيح مسلم[1] : (قال ابن بطال: فإيمان من لم تحصل له الزيادة ناقص.

قال: فإن قيل الإيمان في اللغة التصديق .

فالجواب: إنَّ التصديق يَكمل بالطاعات كلها فما ازداد المؤمن من أعمال البر كان إيمانه أكمل وبهذه الجملة يزيد الإيمان وبنقصانها ينقص فمتى نقصت أعمال البر نقص كمال الإيمان، ومتى زادت زاد الإيمان كمالاً هذا توسط القول في الإيمان.

أما التصديق بالله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم فلا ينقص.

ولذلك توقف مالك رحمه الله في بعض الروايات عن القول بالنقصان إذ لا يجوز نقصان التصديق لأنه إذا نقص صار شكاً وخرج عن اسم الإيمان).

قلت : وجه المخالفة للمذهب المتقدِّم أنَّ الأول جعل التصديق يزيد وينقص من حيث قوة النظر وضعفه.

أمَّا ابن بطال فقد جعل التصديق يزيد ولا يجوز عليه النقص كما حكاه في التأويل المروي عن الإمام مالك.

كما أنَّه جعل لأعمال الجوارح أثراً على الإيمان وكماله وقد نبَّه على هذا فيما حكاه عنه النووي في شرحه على صحيح مسلم[2]: (وقال ابن بطال في باب من قال الإيمان هو العمل.

قيل قد قدمتم أن الإيمان هو التصديق قيل التصديق أول منازله ولا يسمى مؤمنا مطلقاً.

---

(1) (١/ ١٤٦).
(2) (١٤٧/١) .

هذا مذهب جماعة أهل السنة أن الإيمان قول وعمل.

قال أبو عبيد: وهو قول مالك والثوري والأوزاعي ومن بعدهم من أرباب العلم والسنة الذين كانوا مصابيح الهدى وأئمة الدين من أهل الحجاز والعراق والشام وغيرهم).

وهذا الكلام المتقدم مذهب الإمام البيهقي إذ حكاه في الإعتقاد والهداية وفصّله في الجامع لشعب الإيمان(1).

أما الغزالي فقد كان له تفصيل غير ما تقدم في زيادة الإيمان ونقصانه جمع به بين الأقوال المتقدمة كلها على طريقته فقال في الإحياء(2): (الإيمان إسم مشترك يطلق من ثلاثة أوجه :

الأول: أنَّه يطلق للتصديق بالقلب على سبيل الاعتقاد والتقليد من غير كشف وانشراح صدر وهو إيمان العوام بل إيمان الخلق كلهم إلا الخواص.

وهذا الاعتقاد عقدة على القلب تارة تشد وتقوى وتارة تضعف وتسترخي كالعقدة على الخيط مثلا ....

والعمل يؤثر في نماء هذا التصميم وزيادته كما يؤثر الماء في نماء الأشجار ولذلك قال الله تعالى: (فزادتهم إيماناً).

وقال تعالى: (ليزدادوا إيمانا مع إيمانهم).

وقال صلى الله عليه وسلم فيما يروى في بعض الأخبار الإيمان يزيد وينقص.

الإطلاق الثاني: أنْ يراد به التصديق والعمل جميعاً كما قال صلى الله عليه وسلم: (الإيمان بضع وسبعون بابا).

وكما قال صلى الله عليه وسلم: (لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن).

وإذا دخل العمل في مقتضى الإيمان لم تخف زيادته ونقصانه

---

(1) (ص٦)
(2) (١/ ١٠٧)

وهل يؤثر ذلك في زيادة الإيمان الذي هو مجرد التصديق هذا فيه نظر وقد أشرنا إلى أنه يؤثر فيه.

الإطلاق الثالث: أنْ يراد به التصديق اليقيني على سبيل الكشف وانشراح الصدر والمشاهدة بنور البصيرة وهذا أبعد الأقسام عن قبول الزيادة) .

ثم ختم قوله ملخصاً مذهبه[١]: (وقد ظهر في جميع الإطلاقات أنَّ ما قالوه من زيادة الإيمان ونقصانه حق).

أما الإمام الجويني فقد ذكر المذهبين كما في العقيدة النظامية[٢]: (**الركن الثالث:** في زيادة الإيمان ونقصانه، ذهب أئمة السلف إلى أنَّ الإيمان معرفة بالجنان وإقرار باللسان ، وعمل بالأركان ، فهؤلاء أدرجوا الطاعات كلها تحت اسم الإيمان، وهذا غير بعيد في التسمية وقد سمَّى الله تبارك وتعالى الصلاة إيمانا في قوله: (وما كان الله ليضيع إيمانكم) أراد الصلاة التي صلوها إلى بيت المقدس، فمن أطلق اسم الإيمان على الطاعات كلها يقول على مساق أصله: يزيد الإيمان بزيادة الطاعات، وينقص بنقصانها.

ومن قال: الإيمان هو التصديق؛ فمن علم وعرف حقا فلا يتفاوت التصديق زادت أو نقصت).

---

(١) (١/١٠٨).
(٢) (٨٩).

إيمان المقلد

قال عبد القاهر البغدادي في كتابه أصول الدين[1]: (قال أصحابنا: كل من اعتقد أركان الدين تقليداً من غير معرفة بأدلتها ننظر فيه ؛ فإن اعتقد مع ذلك جواز ورود شبهة عليها وقال: لا آمن أن يرد عليها من الشبه ما يفسدها فهذا غير مؤمن بالله مطيع له بل هو كافر.

وإن اعتقد الحق ولم يعرف دليله واعتقد مع ذلك أنه ليس في الشبهة ما يفسد اعتقاده؛ فهو الذي اختلف فيه أصحابنا.

فمنهم من قال: هو مؤمن؛ وحكم الإسلام له لازم وهو مطيع لله تعالى باعتقاده وسائر طاعته وإن كان عاصياً بتركه النظر والاستدلال المؤدي إلى معرفة قواعد الدين...

ومنهم من قال: إن معتقد الحق قد خرج باعتقاده عن الكفر؛ لأن الكفر واعتقاد الحق في التوحيد والنبوات ضدان لا يجتمعان غير أنَّه لا يستحق اسم المؤمن إلا إذا عرف الحق في حدوث العالم وتحيد صانعه وفي صحة النبوة ببعض أدلته سواء أحسن صاحبها العبارة عن الدلالة أو لم يحسنها وهذا اختيار الأشعري، وليس المعتقد للحق بالتقليد عنده مشركاً ولا كافراً وإن لم يسمه على الإطلاق مؤمناً، وقياس أصله يقتضي جواز المغفرة له لأنَّه غير مشرك ولا كافر).

وقد ترتب على هذا القول ما حكاه نفسه في أصوله[2]: (فإن قال قائل: ابتدار العاقل في أول حالة التكليف إلى النظر من غير تفريط في النظر فاخترمته المنية قبل انتهاء النظر فما قولكم فيه؟.

قلنا: سبيله عند أئمتنا سبيل من مات في حياة وسيأتي تفصيل القول في صبيان المسلمين والمشركين في التعديل والتجوير إن شاء الله.

(1) (ص٢٥٤- ٢٥٥)
(2) (ص١٢٢)

وهذا مكلف يموت غير عالم بالله ولا نحكم له بالنار على الأصح ولو انقضى من أول حال التكلف زمن يسع النظر المؤدي إلى المعارف ولم ينظر مع ارتفاع الموانع واخترم بعد زمان الإمكان فهو ملحق بالكفرة ولو مضى من أول الحال قدرا من الزمان يسع بعض النظر ولكنه لم ينظر مقصرا ثم اخترم قبل مضي الزمان الذي يسع في مثله النظر الكامل فقد قال القاضي رضي الله عنه: يمكن أن لا يلحق بالكفرة إذا تبين لنا بالآخرة أنه لو ابتدأ النظر ما كان له في النظرة نظرة ولكان لا يتوصل إلى مطلبه.

وقال: الأصح الحكم بكفره لموته غير عالم مع بدو التقصير منه فيما كلف).

وسوف نكتفي برد هذه الفكرة الآبدة بقول بعض من علماء الأشاعرة وذلك لوضوح وهائها وفساد مضمونها وقبح دعوتها إذ أنّها ما أصابت دليلاً ولا سارت على هدى من كتاب وسنة أو قول صاحب ؛ بل وليس لها دليل تهتدي به ولا أثارة من علم تقتفي؛ ولوكان هذا الكتاب قد خص لرد مقولاتهم على منهج أهل السنة لكان التثريب عليهم شديد وبيان فساد طريقتهم عجيب لكن الشرط رد مذهبهم بقولهم إذ في هذا البيان هدم لتلك الأوهام التي ظن أهلها أنّها أصول متينة وقواعد رزينة وبيوتاً لا تُنال أبداً؛ فكان في ردهم على أنفسهم مطلب مقصود لإظهار أن بيتهم أوهى من بيت العنكبوت وعليه نقول.

قال الغزالي في كتاب الإقتصاد في الإعتقاد[1]في التمهيد الثاني تحت قوله : إنَّ الناس أربعة فرق (الفرقة الأولى: آمنت بالله وصدقت واعتقدته الحق وأضمرته واشتغلت إما بعبادة.

وإما بصناعة فهؤلاء ينبغي أنْ يتركوا وما هم عليه ولا تحرك عقائدهم باستحثاث على تعلم هذا العلم؛ فإن صاحب الشرع

---

(1) (ص١٥)

صلوات الله عليه لم يطالب العرب في مخاطبته إياهم بأكثر من التصديق ولم يفرق بين أن يكون ذلك بإيمان وعقد تقليدي أو بتعين برهاني وهذا مما علم ضرورة من مجاري أحواله في تزكيته إيمان من سبق من أجلاف العرب إلى تصديقه ببحث وبرهان بل بمجرد قرينة ومخيلة سبقت إلى قلوبهم فقادتها إلى الإذعان للحق والإنقياد للصدق فهؤلاء مؤمنون حقاً فلا ينبغي أن تشوش عليهم عقائدهم فإنه إذا تليت عليهم هذه البراهين وما عليها من الإشكالات وحلها لم يؤمن أن تعلق بقلوبهم مشكلة من المشكلات وتستولي عليها ولا تمحى عنها يذكر من طرق الحل ولهذا لم ينقل عن الصحابة الخوض في هذا الفن لا بمباحثة ولا بتدريس ولا تصنيف بل كان شغلهم بالعبادة والدعوة وحل الخلف على مراشدهم ومصالحهم في أحوالهم وأعمالهم ومعاشهم فقط).

إنَّ الغزالي قد أجرى إيمان المقلد على أصله وصححه ولم يرده وأوضح ذلك في ذمه كل قول يزعم وجوب النظر على كل أحد حتى يصح منه الإيمان ، وقد تقدم نقل كلام بعض أئمة الأشاعرة الذين هدموا هذا الأصل واعتبروه بدعة منكرة ونزيد ما وعدنا بإيراده من قول النووي وتأييده لكلام الشيخ أبي عمرو بن الصلاح وذلك في شرحه على صحيح مسلم[1] تحت حديث أنس قال: (نُهينا أن نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن شيء؛ فكان يُعجبنا أن يجيء الرحل من أهل البادية العاقل فيسأل ونحن نسمع فجاء رجل من أهل البادية فقال: يا محمد أتانا رسولك فزعم لنا أنك تزعم أن الله أرسلك ...).

فقال: (قال الشيخ أبو عمرو بن الصلاح رحمه الله : وفيه دلالة لصحة ما ذهب إليه أئمة العلماء من أن العوام المقلدين مؤمنون وأنه يكتفي منهم بمجرد اعتقاد الحق جزماً من غير شك وتزلزل خلافاً لمن أنكر ذلك من المعتزلة وذلك لأنَّه صلى الله عليه وسلم قرر ضماماً على ما اعتمد عليه في تعريف رسالته

(1) (١/ ١٧١)

وصدقه؛ ومجرد إخباره إياه بذلك ولم ينكر عليه ذلك ولا قال يجب عليك معرفة ذلك بالنظر في معجزاتي والإسدلال بالأدلة القطعية هذا كلام الشيخ).

وبذا يظهر لك أنَّ الأشاعرة قد تراشقوا الحجج وكل منهم حرص على تنكيس علم غيره حتى في مسألة الإيمان والكفر التي هي الفيصل بين النجاة والهلاك أعاذنا الله وإياكم من الضياع والحرمان.

ونختم هذا المبحث بقول البيهقي في الجامع لشعب الإيمان[1] بعد أن ذكر بإسناده إلى عمر بن عبد العزيز قوله: عليك بدين الأعرابي والغلام في الكتابة واله عمن سواه.

قال الإمام أحمد رحمه الله تعالى : وهذا الذي قاله عمر بن عبد العزيز وقال غيره عن السلف في النهي عن الخوض في مسائل الكلام.

فإنّما لأنهم رأوا أنه لا يحتاج إليه لتبيين صحة الدين في أصله؛ إذ كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إنما بعث مؤيداً بالحجج؛ فكانت مشاهدتنا للذن شاهدوها وبلاغها المستفيض ومن بلغه كافيا في إثبات التوحيد معا غيرها).

---

[1] (١/ ٤٣)

هل الاسم هو المسمّى أم لا؟

لقد كان للاشاعرة أقوال مختلفة متباينة في اطلاق الاسم على المسمى إن كانت هي هو أو هي غيره على مذاهب وأقوال أحصرها في أربعة:

القول الأول: قول من قال إن من الأسماء هي المسمى ومنها أنه غيره .

قال الجويني في الإرشاد: (فصل معاني أسماء الله تعالى) (قسم شيخنا رضي الله عنه أسماء الرب سبحانه وتعالى ثلاثة أقسام.

وقال : من اسمائه ما نقول إنه هو هو؛ وهو كل ما دلت التسمية به على وجوده.

ومن أسمائه ما نقول إنه غيره وهو ما دلت التسمية به على فعل كالخالق والرازق.

ومن أسمائه ما لا يقال إنه غيره وهو كل ما دلت التسمية به على صفة قديمة كالعالم والقادر).

قال الغزالي في المقصد الأسنى[1]: (وأما قولهم إنَّ من الأسم ما لا يقال إنه المسمَّى ولا يقال هو غيره فهو أيضا خطأ ...).

القول الثاني: من قال أن الاسم هو المسمى.

قال الجويني في الإرشاد : (وذكر بعض أئمتنا أن كل اسم هو المسمى بعينه وصار إلى أن الرب سبحانه وتعالى إذا سمى خالقا فالخالق هو الاسم؛ وهو الرب تعالى؛ وليس الخالق اسما للخلق؛ ولا الخلق اسما للخالق؛ وطرد ذلك في جميع الأقسام.

والمرتضى عندنا طريقة شيخنا رضي الله عنه؛ فإن الأسماء تتنزل منزل الصفات فإذا اطلقت ولم تقتض نفياً حملتْ على ثبوت متحقق.

---

(1) (ص ٢٠).

فإذا قلنا الله الخالق وجب صرف ذلك إلى ثبوت وهو الخلق، وكان معنى الخالق من له الخلق ، ولا ترجع من الخلق صفة متحققة إلى الذات فلا يدل الخالق إلا على إثبات الخلق؛ ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري في أزله بكونه خالقاً إذ لا خلق في الأزل وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزا؛ فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين فكذلك هما اسمان ؛ والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في اطلاق لفظ ومنع اطلاقه)[1].

قال الباقلاني في الأنصاف: (ويجب أنْ يعلم أن الاسم هو المسمى بعينه وذاته والتسمية الدالة عليه تسمى اسما على سبيل المجاز والدليل عليه قوله تعالى (تبارك اسم ربك) ومعناه تبارك ربك وأيضا قوله (سبح اسم ربك) ولا يشك عاقل أن المسبح هو الله تعالى لا قول من يقول التسبيح ويدل عليه قوله تعالى:

﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ يوسف: ٤٠ .

وقد علمنا أنهم ما كانوا يعبدون الأقوال والتسميات وإنما كانوا يعبدون الأصنام.

فأما قوله تعالى:(ولله الأسماء الحسنى).

وقوله صلى الله عليه وسلم: (إن لله تعالى تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة) فالعدد في ذلك راجع إلى التسميات التي هي عبارات الاسم، فالتسمية تدل على الذات حسب دلالة الكتابة والمكتوب، وما جرى هذا المجرى فلا يحل الله له أن يفتي في دين الله تعالى، نعوذ بالله من الجهل بالله تعالى وصفاته)[2].

وقال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين: (اختلفوا في الاسم

---

(1) - الارشاد (١٣٧ ـ ١٣٨) .
(2) وانظر ختام قوله (الجهل بالله تعالى وصفاته) .

فقال أكثر أصحابنا أنه المسمى والعبارات عنه تسميات له)[1].

وقد رد الغزالي على من قال إن الاسم هو المسمى مستدلا بالآية الكريمة: ﴿ مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴾ يوسف: ٤٠.

فقال في المقصد الأسنى[2] : (وأكثر أغاليط الجدليين نشوه عدم التمييز بين معاني الأسامي المشتركة ، وإذا ميزت ارتفع أكثر اختلافاتهم فإن قيل فقد قال تعالى : (ما تعبدون من دونه إلا أسماء سميتموها أنتم وآبائكم) ومعلوم أنهم ما كانوا يعبدون المسميات .

فنقول: إن المستدل بهذا لا يفهم وجه دلالته ما لم يقل : إنهم كانوا يعبدون المسميات دون الأسماء فيكون في كلامه التصريح بأن الأسماء غير المسميات ؛ إذ لو قال القائل : العرب كانت تعبد الأسماء دون المسميات كان متناقضا ؛ ولو قال تعبد المسميات دون الأسماء كان مفهوما غير متناقض ، فلو كانت الأسماء هي المسميات لكان القول الأخير كالأول ثم يقال أيضاً معناه أن اسم الآلهة التي أطلقوها على الأصنام كان اسما بلا مسمى لأن المسمى هو المعنى الثابت في الأعيان من حيث دل عليه اللفظ ولم تكن الأصنام آلهة ثابتة في الأعيان ولا معلومة في الأذهان بل كانت أساميها موجودة في اللسان فكانت أسامي بلا معان ؛ ومن سمى باسم الحكيم ولم يكن حكيما وفرح به قيل فرح بالاسم إذ ليس وراء الاسم معنى؛ وهذا هو الدليل على أن الاسم غير المسمى لأنه أضاف الاسم إلى التسمية وأضاف التسمية إليها فجعلها فعلاً لهم فقال أسماء سميتموها يعني أسماء حصلت بتسميتهم وفعلهم وأشخاص الأصنام لم تكن هي الحادثة بتسميتهم

---

(1) أصول الدين (١٣٧ – ١٣٨) .
(2) (٢٣ – ٢٤)

وفعلهم وأشخاصهم؛ فإن قيل فقد قال تعالى: (سبح اسم ربك الأعلى) والذات هي المسبحة دون الاسم.

قلنا: الاسم هاهنا زيادة على سبيل الصفة وعادة العرب جارية بمثله).

وقال في نفس الكتاب [1]: (وأما هذا الاستدلال وجوابهم عنه بأن الاسم والمسمى واحد وإنّما أريد بالاسم ها هنا التسمية فقط من وجهين.

القول الثالث: قول من قال إن الاسم هو الصفة.

قال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين : (وقد نص أبو الحسن الأشعري على هذا القول في كتاب تفسير القرآن وذكر كتاب الصفات أنَّ الاسم هو الصفة وقسمه تقسيم الصفات)[2] .

وقال الإمام البيهقي في الاعتقاد والهداية : (ومن أصحابنا من ذهب إلى أن جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات وصفات الفعل فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحد والله أعلم وعلى هذه الطريقة يدل كلام المتقدمين من أصحابنا)[3].

القول الرابع: من قال أنَّ الاسم غير المسمَّى.

قال الجرجاني في شرح المواقف[4]: (قال الآمدي : اتفق العقلاء على المغايرة بين التسمية والمسمى وذهب أكثر أصحابنا إلى أن التسمية هي نفس الأقوال الدالة، وأن الاسم هو نفس المدلول، ثم اختلف هؤلاء فذهب ابن فورك وغيره إلى أن كل اسم هو المسمى بعينه فقولك الله قول دال اسم دال على المسمى ... .

والناس قد طولوا في هذه المسألة وهو عندي فضول لأن الاسم هو اللفظ المخصوص والمسمى ما وضع ذلك اللفظ بإزائه

([1]) المقصد الأسنى (٢٥) .

([2]) أصول الدين (١٣٧ – ١٣٨) .

([3]) الاعتقاد والهداية (٤٢) .

([4]) (٨ / ٢٢٩ – ٢٣١) من حاشية كتاب أصول الدين (١٣٧) .

فنقول: الاسم قد يكون غير المسمى فإن لفظ الجدار مغاير لحقيقة الجدار، وقد يكون عينه؛ فإن لفظ اسم للفظ الدال على المعنى المجرد عن الزمان ومن جملة الألفاظ لفظ الاسم اسما لنفسه فاتخذ ها هنا الاسم أو المسمى).

وقال الغزالي في المقصد الأسنى[1]:(فإن قال قائل الخالق وصف وكل وصف فهو إثبات؛ وليس في مضمون هذا اللفظ إثبات سوى الخلق، والخلق غير الخالق وليس في الخالق وصف حقيقي في الخلق فلذلك قيل أنه يرجع إلى غير المسمى.

فنقول: قول القائل الاسم يفهم غير المسمى متناقض كقول القائل الدليل يعرف غير المدلول فإن المسى عبارة عن مفهوم الاسم فكيف يكون المفهوم غير المسمى والمسمى غير المفهوم.

وأما قوله: إن الخالق لا وصف له من الخلق، والكاتب لا وصف له من الكتابة فليس كذلك، والدليل على أنَّ له وصفاً منه، يوصف به مرة وينفي عنه أخرى، والإضافة وصف للمضاف ينفي ويثبت كالبياض الذي ليس بمضاف؛ فمن عرف زيداً وبكراً ثم عرف أنَّ زيداً أب لبكر فقد عرف شيئاً لا محالة؛ وهذا الشيء إما وصف أو موصوف؛ وليس هو ذات الموصوف بل هو وصف قائما بنفسه بل هو وصف لزيد؛ فالإضافات من قبيل الأوصاف للمضاف ات إلا أن مضمونها لا يعقل إلا بقياس بين شيئين وذلك لا يخرجها عن كونها أوصافا).

إن هذا المعنى القريب مما ذهب إليه بعض المعتزلة قد رد عليه الغزالي في المقصد الأسنى [2] فقال: (وقد استدل القائلون بأن الاسم غير المسمى بقول الله تعالى: (ولله الأسماء الحسنى).

وبقوله صلى الله عليه وسلم: (إن لله تسعة وتسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة).

---

(1) المقصد الأسنى (١٩).
(2) المقصد الأسنى (٢٥).

وقالوا: لو كان الاسم هو المسمى؛ لكان مسمى تسعة وتسعين وهو محال؛ لأنَّ المسمى واحد ؛ فاضطر أولئك إلى الاعتراف ههنا بأن الاسم غير المسمى .

وقالوا : يجوز أن يرد بمعنى التسمية لا بمعنى المسمَّى كما سلّم الآخرون بأن الاسم قد يرد بمعنى المسمى .

وإن كان هو غير المسمى في الأصل وعليه نزلوا قوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى).

ولم يحسن كل واحد في الفريقين في الاستدلال والجواب جميعا.

أما قوله: (سبح اسم ربك الأعلى) فقد ذكرنا ما فيه وعليه [1].

وأما هذا الاستدلال وجوابهم عنه بأن الاسم أو المسمى واحد وإنما أريد بالاسم هاهنا التسمية فقط من وجهين.

أحدهما: أن من يقول الاسم هو المسمى لا يعجز عن أن يقول: ها هنا المسمى تسعة وتسعون؛ لأن المراد بالمسمى مفهوم الاسم عند هذا القائل، ومفهوم العليم غير مفهوم القدير، والقدوس والخالق وغير ذلك؛ بل لكل اسم مفهوم ومعنى على حياله، وإنْ كان الكل يرجع إلى وصف ذات واحدة ؛ فكأن هذا القائل يقول: الاسم هو المعنى؛ ويمكن أن يقول لله تعالى المعاني الحسنة؛ فإن المسميات هي المعاني فيها كثرة لا محالة.

والثاني: إن قول المراد بالاسم ها هنا التسمية خطأ ؛ فإنا قد بينا التسمية ذكر الاسم أو وصفه والتسمية تتعدد وتكثر بكثرة المتسمين.

وإن كان الاسم كما أن الذكر والعلم يكثر بكثرة الذاكرين والعلمين.

وإن كان المذكور والمعلوم واحدا فكثرة التسمية لا تفتقر إلى

(1) قلت : يعني ما سبق بيانه ص (٢٣ و ٢٤) فانظره .

كثـرة الأسـماء؛ لأن ذلـك يرجـع إلـى أفعـال المـسمين فمـا أريـد بالأسماء هنا التسميات بل أريد الأسماء ، والاسماء هي الألفاظ الموضوعة الدالة على المعاني المختلفة ؛ فلا حاجة إلى التعسف في التأويل.

قيل: الاسم هو المسمى أو لم يقل فهذا القدر يكفيك في كشف هذه المسألة لقلة جداوها لا تستحق هذا الإطناب ؛ ولكن قصدنا بالشرح تعليق طرق التعريف لتستعمل في مسائل أهم من هذه المسألة؛ فإن أكثر تطواف النظر في هذه المسألة حول الألفظ دون المعاني).

القول الخامس: من جمع بين هذا الأقوال المختلفة على تفصيل:

لقد قام الإمام البيهقي في الاعتقاد والهداية[1] بالجمع بين شتات الأقوال على تفصيل رجى بذلك رفع تفاوت الأفهام في باب الافتراض العقلي في هذه المسألة فقال : (قال الله جل ثناؤه :

﴿ هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِى لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلْمَلِكُ ٱلْقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلْمُؤْمِنُ ٱلْمُهَيْمِنُ ٱلْعَزِيزُ ٱلْجَبَّارُ ٱلْمُتَكَبِّرُ سُبْحَٰنَ ٱللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ الحشر: ٢٣ .

فأشار في هذه الآيات إلى فصل أسماء الذات من أسماء الفعل، على ما نبينه إلى سائر ما ذكر فقال: (فأشار في هذه الآيات إلى فصل أسماء الذات من أسماء الفعل، على ما نبينه إلى سائر ما ذكر في كتابه من أسماء الذات وأسماء الفعل، فلله عز اسمه أسماء وصفات، وأسماؤه صفاته، وصفاته أوصافه؛ وهي على قسمين :

أحدها: صفات ذات؛ **والآخر:** صفات فعل .

فصفات ذاته كوصف ما يستحقه فيما لم يزل ولا يزال وهو على قسمين:

---

(١) (٤١).

أحدها: عقلي، **والآخر** سمعي.

فالعقلي: ما كان طريق إثباته أدلة العقول مع ورود السمع بـه وهو على قسمين:

أحدهما: ما يدل خبر المخبر به عنه، ووصف الواصف به لـه على ذاته ، كوصف الواصف له بأنه شيء ذات موجود قديم إلـه ملك قدوس جليل عظيم عزيز متكبر، والاسم والمسمى في هذا القسم واحد.

والثاني: ما يدل خبر المخبر به عنه ووصف لـه به على صفات زائدات على ذاته قائمات به ، وهو كوصف الواصف لـه بأنّه حي عالم قادر مريد سميع بصير متكلم باق، فدلت هذه الأوصاف على صفات زائدة على ذاته قائمة به كحياته وعلمه وقدرته وإرادته وسمعه وبصرهوكلامه وبقائه، والاسم في هذا القسم صفة قائمة بالمسمى،لا يقال إنّها هي المسمى.

وأمّا السمعي فهو ما كان طريق إثباته الكتاب والسنة فقط؛ كالوجه واليدين والعين وهذه أيضا صفات قائمة بذاته لا يقال فيها إنها هي المسمى ولا غير المسمى؛ ولا يجوز تكييفها فالوجه له صفة وليست بصورة، واليدان له صفتان وليستا الجارحتين، والعين له صفة وليست بحدقة ؛ وطريق إثباتها له صفات ذات ورود خبر الصادق به.

وأما صفات فعله فهي صفات مشتقة من أفعال ورد السمع بها لأن الأفعال التي اشتقت منها لم تكن في الأزل وهو كوصف الواصف له بأنّه خالق رازق محيي مميت منعم مفضل [1] فالتسمية في هذا القسم إن كانت من الله عز وجل فهي صفة قائمة بذاته، وهو كلامه لا يقال إنها المسمى ولا غير المسمى.

([1]) يجب على القارىء التنبه إلى أن هذه اصفات اتصف بها الله تبارك وتعالى قبل تعلقها بالموجودات والمخلوقات ، لكن هذا يلزم من أثبت ذلك على باب إثبات الأسماء والصفات على السواء إثبات ما يطلقون عليه قيام الحوادث بذات الله تعالى : لأن السمع يلزم منه سمع السامع للاصوات كلها على باب تجددها وكذا القول في المبصرات وغيرها .
ولما لم يكن الغرض تتبع اقوالهم بل مجرد بيانها اكتفي بمثل هذا التنبيه .

وإن كانت التسمية من المخلوق فهي فيها غير المسمى ومن أصحابنا من ذهب إلى جميع أسمائه لذاته الذي له صفات الذات وصفات الفعل فعلى هذا الاسم والمسمى في الجميع واحدا والله أعلم وعلى هذا يدل كلام المتقدمين من أصحابنا ... يونس بن عبد الأعلى قال سمعت الشافعي يقول : الاسم غير المسمى فاشهد عليه بالزندقة).

وقد رد الباقلاني على من قال إن الصفات ليست هي هو في الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به[1] : (والدليل على أن صفاته لا يقال لها هي هو : أنها لو كانت هي هو لكانت خالقه فاعلة مثله ؛ فلا يجوز أن يقال هي هو ، ويدل على صحة هذا المعنى قول علي عليه السلام في القرآن : ليس بخالق ولا مخلوق لأنه لو جعله خالقا كان إلها ثانيا مع الله ولو جعله مخلوقا لوجب أن يكون الباري بلا كلام ثم خلق كلامه بعد ، وذلك لا يصح لأن صفات ذاته قديمة بقدم ذاته).

وقال: (وإنما قلنا صفات إن صفات ذاته ليست بأغيار له، ولا هو غير صفاته، ولا صفاته متغايرة في أنفسها لأن حد الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر إما بزمان أو بمكان وهذا يستحيل تصويره في الله تعالى وصفات ذاته ، فافهم وتزيد التحقيق وفقنا الله وإياك وجميع المسلمين آمين يا رب العالمين).

وأخيراً نذكر كلام أبي بكر الإسفرايني في التبصير في الدين[2] الذي لم يرضى ما سبق نقله من أقوال فقال: (وأن تعلم أنه لا يجوز فيما ذكرناه من صفات القديم سبحانه أن يقال أنها هي هو أو غيره، ولا هي هو ولا هي غيره، ولا أنها موافقة أو مخالفة، ولا أنها تباينية أو تلازمية، أو تتصل به أو تنفصل عنه، أو تشبهه أو لا تشبهه.

ولكن يجب أن يقال: أنها صفات له موجودة به قائمة بذاته،

([1]) الانصاف (٣٧) .
([2]) التبصير في اصول الدين (١٤١) .

مختصة به، وإنما قلنا لا هي هو لأن هذه الصفات لو كانت هي هو لم يجز أن يكون هو عالما، والقدرة لا تكون قادرة.

ولا موصوفاً بشيء من هذه الصفات .

وإنما قلنا لا يقال أنها غيره؛ لأن الغيرين يجوز وجود أحدهما مع عدم الآخر، ولما استحال هذا المعنى في الذات والصفات لم يجز فيه الخلاف المغاير.

وإنما قلنا: لا هي هو ولا هي غيره لأن في نفي كل واحد منهما إثبات الآخر، وقد بينا استحالة الإثبات فيه، وإنما قلنا لا يقال أنها توافقه، أو تخالفه ، أو تباينه، أو تشبهه، لأن جميع ذلك يتضمن المغايرة، وذلك يتضمن جواز عدم أحدهما مع وجود الآخر وذلك محال.

وأن تعلم أن ما يمتنع إطلاقه من هذه العبارات التي ذكرناها على الذات والصفات ، يمتنع إطلاقها أيضا على كل صفة منها مع سائر الصفات ؛ فلا يجوز أن يقل : علمه قدرته ، ولا أن يقال : أنه غيرها ، أو يخالفها ، أو يوافقها أو يشبهها أو لا يشبهها ، لأن جميع ذلك يتضمن إثبات المغايرة وذلك يتضمن جواز وجود أحدهما مع عدم الآخر ؛ وذلك محال في الصفات بعضها مع بعض وقد نبه رسول الله صلى الله عليه وسلم في خبر عمران بن الحصين على ما يتضمن هذا المعنى الذي وصفناه حين قال: (كان الله ولم يكن شيء غيره) وذلك إثبات الصفات ونفي المغايرة بينها.

وأن تعلم أن كل صفة قامت بذات الباري جل جلاله لم تكن إلا أزلية قديمة، لما قد بينا قبل حدوث الحوادث في ذاته لا يجوز).

مع كل هذا التباين بين الأقوال وما يترتب على كل قول من مفساد شرعية وعقلية يظهر فسادها برد بعضها على بعض وثمرة ذلك ما قال الغزالي في فيصل التفرقة[1]: (ولعل صاحبه

(1) فيصل التفرقة من سلسلة القصور العوالي (١٢٦) .

يميل من سائر المذاهب إلى الأشعري؛ ويزعم أن مخالفته في كل ورد وصدر كفر من الكفر الجلي، فاسأله من أين ثبت له أن يكون الحق وقفاً عليه حتى قضى بكفر الباقلاني إذا خالفه في صفة البقاء لله تعالى وزعم أنَّه ليس وصفاً لله تعالى زائدا على الذات؛ ولم صار الباقلاني أولى بالكفر بمخالفته الأشعري من الأشعري بمخالفته الباقلاني!.

ولم صار الحق وقفا على أحدهما دون الثاني!.

أكان ذلك لأجل السبق في الزمان؟ فقد سبق الأشعري غيره من المعتزلة فليكن الحق للسابق عليه.

أم لأجل التفاوت في الفضل والعلم!.

فبأي ميزان ومكيال قدر درجات الفضل حتى لاح له أن لا أفضل في الوجود من متبوعه ومقلده؟.

فإن رخص للباقلاني في مخالفته فلم حجر على غيره!.

فما الفرق بين الباقلاني والكرابيسي والقلانسي وغيرهم!.

وما مدرك التخصيص بهذه الرخصة!.

وإن زعم أن خلاف الباقلاني يرجع إلى لفظ لا تحقيق وراءه كما تعسف بتكلفه بعض المتعصبين زاعماً أنهما جميعا متوافقان على دوام الوجود والخلاف في أن ذلك يرجع إلى الذات أو إلى وصف زائد عليه خلاف قريب لا يوجب التشديد فما باله يشدد القول على المعتزلي في نفيه الصفات وهو معترف بأنَّ الله تعالى عالم حيط بجميع المعلومات قادر على جميع الممكنات ، وإنما يخالف الأشعري بأنه عالم وقادر بالذات أو بصفة زائدة فما الفرق بين الخلافين ! .

وأي مطلب أجل وأخطر من صفات الحق سبحانه وتعالى في النظر فيها وإثباتها ؛ فإن قال : إنما أكفر المعتزلي لأنه يزعم أن الذات الواحدة تصدر منها فائدة العلم والقدرة والحياة ، وهذه صفات مختلفة بالحد والحقيقة .

والحقائق المختلفة تستحيل أن توصف بالاتحاد أو تقوم مقامها الذات الواحدة فما يا له لا يستبعد من الأشعري قوله إنَّ الكلام صفة زائدة قائمة بذات الله تعالى مع كونه واحدا هو توراة وإنجيل وزبور وقرآن، وهو أمر ونهي وخبر واستخبار وهذه حقائق مختلفة وكيف لا؛ وحد الخبر ما يتطرق إليه التصديق والتكذيب ولا يتطرق ذلك إلى الأمر والنهي فكيف تكون حقيقة واحدة يتطرق إليها التصديق والتكذيب ولا يتطرق فيجتمع النفي والإثبات على شيء واحد، فإن تخبط في جواب هذا أو عجز عن كشف الغطاء فيه: فالعلم أنه ليس من أهل النظر وإنما هو مقلد ...).

معنى لا إله إلا الله

قال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين[1]: (واختلف أصحابنا في معنى الإله فمنهم من قال: إنه مشتق من الإلهية، وهي قدرته على اختراع الأعيان، وهو اختيار أبي الحسن الأشعري.

وعلى هذا يكون الإله مشتقا من صفة.

وقال القدماء من أصحابنا : إنه يستحق هذا الوصف لذاته ، وهو اختيار الخليل بن أحمد المبرد وبه نقول).

قال الباقلاني في الإنصاف[2]: (والتوحيد له هو : الإقرار بأنه ثابت موجود وإله واحد فرد معبود ليس كمثله شيء على ما قرر به قوله تعالى : (وإلهكم إله واحد لا إله إلا الله الرحمن الرحيم) وقوله : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ...).

قال البيجوري في تحفة المريد[3]: (إنَّ الجملة الأولى نفت الألوهية عن غيره تعالى وأثبتتها له تعالى، وحقيقة الأولهية العبادة بحق، ويلزم منها استغناء الإله عن كل ما سواه ومفتقر

(1) (١٤٥)
(2) (٣٤)
(3) (١٤٠)

إليه كل ما عداه، فمعنى لا إله إلا الله الحقيقي: لا معبود بحق إلا في الواقع إلا الله ، ومعناه بطريق اللزوم لا مستغنياً عن كل ما سواه ومفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله .

فتفسير الشيخ السنوسي الذي ذكره في الصغرى باللازم لا بالحقيقية ، وإنما اختاره لكون استلزامه للعقائد المتقدمة أظهر من استلزام المعنى الحقيقي لها).

قال السنوسي في أم البراهين [1]: (إذ معنى الأولهية: استغناء الإله عن كل ما سواه؛ وافتقار كل ما عداه إليه؛ فمعنى لا إله إلا الله: لا مستغنى عن كل ما سواه ومفتقرا إليه كل ما عداه إلا الله تعالى).

وقال الدسوقي في حاشيته على أم البارهين : (أي لأن معنى الألوهية الغني عن غيره عموما وافتقار الغير إليه عموما .

وأورد على المصنف بأنه يلزم على تعريف الألوهية بما ذكر الدور لأن معرفة الألوهية متوقفة على معرفة الإله لأنه أخذ جاء في تعريفها ، والحال أن معرفة الإله متوقفة على معرفة الألوهية لاشتقاقه منها ومعرفة المشتق متوقفة على معرفة المشتق منه .

وأجيب بأن هذا تعريف لفظي ؛ يقال لمن يعرف الإله ولم يعرف الألوهية، أو بأن الإله جامد ولا يتوقف على الأولوهية إلا لو كان مشتقاً أو أن المراد بالإله الذات بقطع النظر عن اتصافها بالأولوهية).

قال الجويني في الإرشاد[2]: (وقال بعض أهل اللغة : هو من التأله وهو التعبد، فالله معناه المقصود بالعبادة) .

قال محمد الدسوقي في حاشيته على أم البراهين[3] ((قوله: نشهد أن لا إله إلا الله) ... والمراد وحده في ذاته وصفاته فهي نفي للشريك فيهما).

---

(1) (٢١٠)
(2) (١٣٨)
(3) (٩)

قال الباقلاني في الإنصاف[1] : (والإيمان بالله تعالى يتضمن التوحيد له سبحانه، والوصف له بصفاته، وهو نفي النقص عنه الدالة على حدوث من جازت عليه.

والتوحيد له هو: الإقرار بأنه ثابت موجود وإله واحد معبود ليس كمثله شيء على ما قرر به قوله تعالى: (وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو الرحمن الرحيم)، وقوله تعالى: (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ...) [2].

وفي هذا الكلام يبيِّن الباقلاني أنَّ الله واحد لا شريك له له صفات الكمال المستحق للعبادة دون سواه.

صفة الوجود والقديم

قال محمد الدسوقي في حاشيته على أم البراهين[3] معلقا على قول السنوسي (لكن لما كان الوجود توصف به الذات في اللفظ فيقال ذات مولانا جل وعز موجودة صح أنْ يعد صفة على الجملة، وأما على مذهب من جعل الوجود زائداً على الذات كالإمام الرازي فعده من الصفات صحيح لا تسامح فيه.

ومنهم من جعله زائدا على الذات في الحادث دون القديم وهو مذهب الفلاسفة.

الأصح أنَّ القديم صفة سلبية أي ليست بمعنى موجود في نفسها كالعلم مثلا .

وإنما هو عبارة عن سلب العدم السابق الوجود، وإن شئت قلت: هو عبارة عن عدم الأولية).

فقال: ((قوله دون القديم) أي فإن وجوده ليس زائدا على ذاته بل وجوده عين ذاته بل وجوده عين ذاته.

---

(1) (٣٤)
(2) في كلام الباقلاني توحيد الألوهية والربوبية والأسماء والصفات .
(3) (ص ٨٧ - ٨٨)

وذلك انهم يقولون أن القديم تبارك وتعالىٰ واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون إلا واحدا من كل وجه فلو زاد وجوده عليه لتكثر لأن الموصوف عندهم يتكثر بتكثير صفاته والتكثير يؤدي للتركيب المؤدي للإمكان، وهو مناف لوجوب الوجود.

وظهر مما قررناه أن الشارح ذكر ثلاثة أقوال في الوجود:

الأول: أن الوجود عين الموجود الموجود في القديم والحادث وهو مذهب الأشعري.

والثاني: أن الوجود زائد على الذات قديمة كانت أو حادثة بمعنى أنه أمر اعتيادي وهو مذهب الرازي.

والثالث: التفصيل بين القديم والحادث فهو عين الموجودة في القديم وزائد عليه في الحادث وهو مذهب الفلاسفة.

وبقي قول القاضي وإمام الحرمين: أن الوجود حال في نفسها.....

(قوله الأصح أن القدم صفة سلبية): مقابله ما سيذكره في البقاء أنه صفة نفسية ومن القول بأنه صفة معنى، وكلا القولين قد بين الشارح فيما يأتي أنه لا يصح عقلا.

وقضية قوله: أن القدم صفة سلبية أن الصفة تطلق عليه حقيقة لا تجوزا وهو كذلك ، خلافاً لمن قال أن إطلاق الصفة على السلوب والإضافة تجوز، نعم في كلام السعد والسيد أن المتصف بالقدم حقيقة الوجود، وأما اتصاف الموجود فهو باعتبار اتصاف الوجود به ... .

قوله (قوله سلب العدم) فيه أن القدم على هذا التعريف صفة ثبوتية لأن نفي النفي ثبوت لا صفة سلبية وحينئذ فلا يناسب قول الشارح الأصح أن القدم صفة سلبية).

قال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين[1]: (واختلفوا أيضا

---

(١) (١٤٥)

في صفة القديم: فقال عبد الله بن سعيد والقلانسي: إنه قديم بمعنى قائم به.

وقال أبو الحسن الأشعري: إنه قديم لذاته.

وأجمع أصحابنا على أنه باق ببقاء يقوم به غير القاضي أبي بكر بن الطيب فإنه قال : بأن الله باق لنفسه وبه نقول).

قال ابن الهمام في المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة[1] (الأصل الثاني: أنه تعالى قديم لا أول له أي لم يسبق وجوده عدمه لأنه لو كان حادثا افتقر إلى محدث فينتقل الكلام إلى ذلك المحدث فإن كان قديما فهو المراد بالله تعالى).

قال شارحها في المسامرة: (وهذا التفسير للقدم ينبه على أن القدم في حقه بمعنى الأزلية التي هي كون وجوده غير مستفتح لا بمعنى تطاول الزمن فإن ذلك وصف للمحدثات كما في قوله (حتى عاد كالعرجون القديم) وليس القدم معنى زائد على الذات ...).

قلت : قال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد[2]: ((ولا نعني بقولنا قديم إلا أن وجوده غير مسبوق بعدم فليس تحت لفظ القديم إلا إثبات موجود ونفي عدم سابق.

فلا تظن أن القديم معنى زائد عن الذات فيلزمك أن تقول ذلك المعنى أيضا قديم بقدم زائد عليه وتسلسل إلى غير نهاية).

وقد رجح الرازي في ظاهر كلامه أن القدم لذاته وليس صفة فقال في الأربعين[3]: (وكل ما كان واجب الوجود لذاته فإن حقيقته لا تقبل العدم أصلا ، وكل ما كان كذلك، فإنه يجب أن يكون قديما أزليا باقيا ابديا).

---

(1) (٣٣ – ٣٤)
(2) (٣٨ – ٣٩)
(3) (٩١)

قولهم في صفة الخالق

قال أبو المعالي الجويني: (ولذلك قال أئمتنا: لا يتصف الباري في أزله بكونه خالقا إذ لا خلق في الأزل وصف بذلك على معنى أنه قادر كان تجوزا؛ فخرج من ذلك أن العلم والقدرة كما كانا صفتين فكذلك هما اسمان؛ والكلام في ذلك يؤول إلى التنازع في اطلاق لفظ ومنع اطلاقه)[١].

وقد رد على هذا المعنى الباقلاني في الإنصاف[٢] (فإن قيل فليس ثم إلا خالق أو مخلوق.

قلنا: نعم ولكن خالق قديم بصفات ذاته؛ ومخلوق حادث بصفات ذاته التي توجد بعد أن لم تكن، وتعدم بعد أن كانت وصفات القديم لا تتصف بوجود بعد عدم، ولا بالعدم بعد الوجود).

قلت: وقد رد الغزالي على هذا القول بشدة في كتابه المقصد الأسنى شرح أسماء الله الحسنى[٣] فقال: (أما الأسماء التي ترجع إلى الفعل كالخالق والمصور والوهاب فقد قال قوم : يوصف بأنه خالق في الأزل.

وقال آخرون: لا يوصف.

وهذا خلاف لا أصل له فإن الخالق يطلق لمعنيين:

أحدهما: ثابت في الأزل قطعا.

والآخر منفي قطعا ولا وجه للخلاف فيهما؛ إذ السيف يسمى قاطعا وهو في الغمد ويسمى قاطعا حال حز الرقبة وهو في الغمد قاطع بالقوة وعند الحز قاطع بالفعل، والماء في الكوز مرو ولكن بالقوة، وفي المعدة مرو بالفعل؛ ومعنى كون الماء في الكوز

---

(1) - الارشاد (١٣٧ ــ ١٣٨) .
(2) الانصاف (٣٧) .
(3) (٢٢)

مرويا أنه بالصفة التي يحصل بها الإرواء عند مصادفة المعدة وهي صفة المائية .

والسيف في الغمد قاطع أي هو بالصفة التي بها يحصل القطع إذا لاقى المحل وهي الحدة إذ لا يحتاج إلى أن يستجد وصفا آخر في نفسه.

فالباري سبحانه في الأزل خالق بالمعنى الذي يقال مرو وهو أنه بالصفة التي بها يصح الفعل والخلق هو بالمعنى الثاني غير خالق أي الخلق غير صادر منه، وكذلك يكون في الأبد سماه غيره بذلك الاسم أو لم يسم).

وقال الغزالي في المقصد الأسنى[1]: (ولو قال القائل ليس الله موصوفا بكونه خالقا كفر كما لو قال: ليس بكونه عالما كفر.

ولكن إنما وقع هذا القائل في هذا الخبط لأن الإضافة عند المتكلمين غير معدودة في جملة الأعراض مع أنهم إذا قيل لهم ما معنى العرض؟.

قالوا : إنه الموجود في محل لا يقوم بنفسه.

وإذا قيل لهم هل الإضافة موجودة أم لا.

قالوا : بلى ، إذ لا يمكنهم أن يقولوا الأبوة معدومة ؛ إذ لو كانت الأبوة معدومة لم يكن في العالم أب، وإذا قيل لهم الأبوة تقوم بنفسها؟. قالوا: لا؛ فيضطرون إلى الأعتراف بأنها موجودة في محل وأنها لا تقوم بنفسها بل تقوم في محل؛ ويعترفون بأن العرض عبارة عن موجود محل؛ ثم يعودون وينكرون أنها عرض).

وقد بيَّن أبو المظفر الاسفراييني أن صفات الله تبارك وتعالى التي تقوم به أزلية قديمة وذكر ذلك على وجه الإجمال في

---

(1) (١٩- ٢٠)

التبصير في الدين[1]: (وأن تعلم أن كل صفة قَامت بذات الباري جل جلاله لم تكن إلا أزلية قديمة).

والغرض هنا بيان أن اتصاف الله تبارك وتعالى بالخالق صفة قديمة قائمة بذاته وهذا من لزوم جمع قوله.

وقد بيَّن الرازي في الأربعين في اصول الدين[2]: (والذي يحقق هذا السؤال: هو أن القدرة وإن لم تكن موجبة لوجود الفعل عنها إلا أنها موجبة لصحة وجود الفعل، ثم إنَّه تعالى قادر في الأزل مع أن صحة الفعل غير حاصلة في الأزل).

صفة الوجه واليدين والعين

لقد كان للأشاعرة في إثبات صفة الوجه واليدين والعين لله تبارك وتعالى مذاهب متعددة؛ رأيت عرضها على باب البيان المجمل لمذاهبهم وتنوعها ورد كل مذهب على غيره فيما ذهب إليه ، وكذا تباين مذهب المتأخرين عن مذهب أكثر المتقدمين في هذه الصفات أبينها على أصل مذهبين:

الأول: من أوّلَ هذه الصفات

قال الجويني في الإرشاد[3]: (والذي يصح عندنا حمل اليدين على القدرة وحمل العين على البصر ، وحمل الوجه على الوجود ... ومما يوضح ما قلناه أن آدم صلوات الله عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين ، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب العقل، وإنما لزم السجود اتباعا لأمر الله ، فإذا وجب على كل محقق القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنَّه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية ، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة) .

(1) (١٤١)
(2) (١٢٧)
(3) (١٤٦)

وقال في صفة العين من نفس الكتاب[1]: (فأما الآية المشتملة على ذكر العين فمزالة عن الظاهر اتفاقا ؛ وكذلك قوله تعالى في الأنبياء عن سفينة نوح عليه السلام (تجري بأعيننا) ولم يثبت أحد من المنتمين إلى التحقيق أعينا لله تعالى، والمعنى بالآية أنها تجري بأعيننا، وهي منا بالمكان المحوط بالملائكة والحفظ والرعاية ...).

بل وزاد معنى غريباً للنص القرآني فقال من نفس الكتاب والموضع: (وقيل المراد بالأعين في هذه الآية الأعين التي انفجرت من الأرض وأضيفت إلى الله تعالى ملكاً وهذا غير بعيد.

وأما قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فلا وجه لحمل الوجه على صفة إذ لا تتختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة الله تعالى بصفاته الواجبة فالأظهر حمل الوجه على الوجود.

وقيل المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى؛ يقال فعلت ذلك لوجه الله تعالى، معناه لجهة امتثال أمر الله، فالمعنى بالآية أن كل ما لم يرد به وجه الله محبط).

الثاني: من أثبت هذه الصفات.

قال الجويني في الإرشاد[2]: (ذهب بعض أئمتنا إلى أن اليدين والعين والوجه صفات ثابة للرب تعالى، والسبيل إلى إثباتها السمع دون قضية العقل).

لقد ذهب إلى هذا المذهب جملة من علماء الأشاعرة الذين يعّول عليهم كثير من المتأخرين في اعتماد مذهبهم وعرض حججهم، بل جعلوا من قولهم عمدة في أغلب الأوقات، وفيصل في رأيهم بين المختلفين من أهل مذهبهم.

قال أبو بكر الباقلاني في الإنصاف[1]: (فنص تعالى على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبر أنه ذو الوجه الباقي بعد تقضي الماضيات؛ كما قال عز وجل (كل شيء هالك إلا وجهه).

(1) (١٤٧)
(2) (ص ١٤٦).

وقال: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).

واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله عز وجل (بل يداه مبسوطتان) وقوله: (ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي) وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة.

والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفاته القرآن وتواترت بذلك أخبار الرسول عليه السلام فقال عز وجل: (ولتصنع على عيني) و(تجري بأعيننا) وأنَّ عينَه ليست بحاسة من الحواس ولا تشبه الجوارح والأجناس).

ومن أثبت ذلك وقال به الإمام البيهقي كما في الاعتقاد والهداية[2]: (ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين والعين؛ وهذه صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها قال الله تبارك وتعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) فأضاف الوجه إلى الذات؛ وأضاف النعت إلى الوجه فقال: (ذو الجلال والإكرام) وقال الله عز وجل (ما منعك أن تسجد لما خلقتُ بيدي).

بتشديد الياء من الاضافة وذلك تحقيق في التثنية؛ وفي ذلك منع من حملهما على النعمة والقدرة لأنه ليس لتخصيص التثنية في نعم الله ولا في قدرته معنى يصح؛ لأن نعم الله اكثر من أن تحصى ؛ ولأنه خرج مخرج التخصيص وتفضيل آدم عليه السلام على إبليس وحملهما على القدرة أو على النعمة يزيل معنى التفضيل لاشتراكهما فيها؛ ولا يجوز حملهما على الماء والطين لأنه لو أراد ذلك لقال لما خلقتُ من يدي كما يقال : صنعتُ هذا الكوز من الفضة أو من النحاس؛ فلما قال بيدي علمنا أن المراد بهما غير ذلك.

قال الله عز وجل: (ولتصنع على عيني) وقال: (فإنك بأعيننا)

---

(1) (٢٣ ص).
(2) (٥٣).

... عن عمرو بن دينار سمع جابر بن عبد الله يقول : لمَّا نزل على النبي صلى الله عليه وسلم {قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَن يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ } .

قال : أعوذ بوجهك .

{ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ } .

قال: أعوذ بوجهك.

{أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعاً وَيُذِيقَ بَعْضَكُم بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ}.

قال: هاتان أهون وأيسر.

عن أنس أنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قال: يجمع المؤمنون يوم القيامة فيهتمون لذلك فيقولون: لو استشفعنا على ربنا حتى يريحنا من مكاننا هذا؛ فيأتون آدم فيقولون: يا آدم أنت أبو الناس خلقك الله بيده وأسجد لك الملائكة وعلمك أسماء كل شيء؛ اشفع لنا إلى ربنا حتى يريحنا من مكاننا) ... .

عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما بعث نبي إلا قد أنذر أمته الدجال ألا وإنه أعور وإن ربكم ليس بأعور.

قال الأستاذ الإمام رحمه الله : وفي هذا نفي نقص العور عن الله سبحانه وإثبات العين له صفة ؛ وعرّفنا بقوله عز وجل (ليس كمثله شيء) وبدلائل العقل أنها ليست بحدقة.

وأن اليدين ليستا بجارحتين.

وأن الوجه ليس بصورة؛ فإنها صفات ذات أثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه وبالله التوفيق).

وقد ردَّ على هذا عبد القاهر البغدادي في أصول الدين[1] فقال: (والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء، وقوله: (ويبقى وجه ربك) معناه ويبقى ربك ولذلك قال: ذو الجلال

---

[1] (١٢٩)

والإكرام) بالرفع لأنه نعت الوجه ولو أراد الإضافة لقال ذي الجلال والإكرام بالخفض.

وقوله (ولتصنع على عيني) أي على رؤية مني كما قال (إنني معكما أسمع وأرى .... .

والمراد بقوله (كل شيء هالك إلا وجهه) بطلان كل عمل لم يقصد به وجه الله تعالى ...).

لكننا نرى الجويني ينص على مذهب تفويض المعنى ويؤكد على ذلك بقوله في العقيدة النظامية[1]: (وذهب أئمة السلف إلى الإنكفاف عن التأويل وإجراء الظواهر على مواردها وتفويض معانيها إلى الرب تعالى، والذي نرتضيه رأيا وندين الله به عقلا اتباع سلف الأمة، فالأولى الاتباع وترك الابتداع والدليل السمعي القاطع في ذلك أن إجماع الأمة حجة متبعة وهو مستند معظم الشريعة.

وقد درج أصحاب صحب رسول الله صلى الله عليه وسلم ورضي عنهم ترك التعرض لمعانيها ودرك ما فيها، وهم صفوة الإسلام والمستقلون بأعباء الشريعة وكانوا لا يألون جهدا في ضبط قواعد الملة والتواصي بحفظها وتعليم الناس ما يحتاجون إليه منها فلو كان تأويل هذه الآي والظواهر مسوغا، ومحتوما لأوشك أن يكون اهتمامهم بها فوق اهتمامهم بفروع الشريعة.

وإذا انصرم عصرهم وعصر التابعين على الاضراب عن التأويل كان ذلك قاطعا بأنه الوجه المتبع، فحق على ذي دين أن يعتقد تنزه الباري عن صفات المحدثين، ولا يخوض في تأويل المشكلات ويكل معناها إلى الرب تبارك وتعالى ...).

قال الإمام البيهقي في الاعتقاد والهداية[2]: (باب ذكر آيات وأخبار وردت في إثبات صفة الوجه واليدين والعين: وهذه

---

(1) (٣٣)
(2) (٥٣)

صفات طريق إثباتها السمع فنثبتها لورود خبر الصادق بها ولا نكيفها.

قال الله تبارك وتعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).

وقال الله عز وجل: (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) بتشديد الياء من الاضافة وذلك تحقيق في التثنية.

وفي ذلك منع من حملهما على النعمة والقدرة لأنه ليس لتخصيص التثنية في نعم الله ولا في قدرته معنى يصح؛ لأن نعم الله أكثر من أن تحصى؛ ولأنه خرج مخرج التخصيص وتفضيل آدم عليه السلام على إبليس وحملهما على القدرة أو على النعمة يزيل معنى التفضيل لاشتراكهما فيها.

ولا يجوز حملهما على الماء والطين ؛ لأنه لو أراد ذلك لقال: لما خلقت من يدي كما يقال : صنعت هذا الكوز من الفضة أو من النحاس؛ فلما قال: (بيدي) علمنا أن المراد بهما غير ذلك.

وقال الله عز وجل: (ولتصنع على عيني).

وقال: (فإنك بأعيننا) .... .

عن قتادة عن أنس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ما بعثي نبي إلا قد أنذر الدجال ألا وإنه أعور وإن ربكم ليس بأعور.

قال الاستاذ الإمام رحمه الله: وفي هذا نفي العور عن الله سبحانه وإثبات العين له صفة؛ وعرّفنا بقوله عز وجل(ليس كمثله شيء).

وبدلالة العقل: أنها ليست بحدقة ، وأن اليدين ليستا بجارحتين، وأن الوجه ليس بصورة ؛ فإنها صفات ذات أثبتناها بالكتاب والسنة بلا تشبيه؛ وبالله التوفيق).

إن قول أبي الحسن الأشعري الذي نص عليه في الإبانة في غاية الوضح بأن المذهب المعتبر والهدي الحق إثبات هذه

الصفات على ما جاء في الكتاب والسنة فقال رحمه الله[1] : (الكلام في الوجه العينين والبصر واليدين: قال الله تبارك وتعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه).

وقال تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام، فأخبر أن له سبحانه وجها لا يفنى ولا يلحقه الهلاك.

وقال تعالى: (تجري بأعيينا).

وقال تعالى: (واصنع الفلك بأعيننا ووحينا)، فأخبر تعالى أن له وجها وعينا ولا تُكيف ولا تُحد.

وقال تعالى: (واصبر لحكم ربك فإنك بأعيننا).

وقال تعالى: (ولتصنع على عيني)).

ثم رأيت تفصيل كلامهم في صفتي الوجه واليد كل على حده دون تكرار أقوال من سبق كلامهم من أهل العلم وبيان ذلك على النحو التالي.

قولهم في صفة الوجه لله تعالى

قال أبو الحسن الأشعري في الإبانة[2]: (مسألة: فمن سألنا فقال: أتقولون أن لله سبحانه وجها؟.

قيل له: نقول ذلك خلافا لما قاله المبتدعون وقد دل على ذلك قوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)).

قال ابن فورك في محتلف الحديث [3]: (والوجه الثاني: أن يراد بذكر الوجه المضاف إلى الله عز وجل صفته على حسب ما يقول وذلك كقوله تعالى: (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).

وكقوله صلى الله عليه وسلم : أتاني جبريل فقال: يا محمد: إن ربك سألني ما جزاء من أذهبت كريمتيه في الدنيا؟.

(1) (٨٨).
(2) (٨٩)
(3) (١٦٧)

فقلت: لا علم لي إلا ما علمتني.

قال: جزاؤه الخلد في داري والنظر إلى وجهي.

وكقوله: وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه.

ومثله ما روي في تأويل قول الله عز وجل (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) .

عن أبي بكر أنه قال : الزيادة النظر إلى وجه ربهم .

وكذلك روى عن أبي موسى الأشعري وعن حذيفة رضي الله عنه.

ومثله ما روي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه كان يقول في دبر كل صلاة : بسطت يدك فأعطيت ولك الحمد ربنا وجهك أكرم الوجوه ...).

وقال القرطبي في الجامع[1] ((وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذو الْجَلالِ وَالْإِكْرامِ): وقال بعض الأئمة: تلك صفة ثابتة بالسمع زائدة على ما توجبه العقول من صفات القديم تعالى).

ثم أبطل هذا المعنى الثابت بالنص الدال على إثبات الصفة لله تعالى وأنها قديمة في نفس الموضع فقال : (قال ابن عطية: وضعف أبو المعالي هذا القول، وهو كذلك ضعيف) .

وقال القرطبي في موضع آخر من الجامع[2]: (قال القشيري: قال قوم هو صفة زائدة على الذات لا تكيف، يحصل بها الإقبال على من أراد الرب تخصيصه بالإكرام).

ثم رد على ما قاله أهل الاثبات الذين حكى مذهبهم القشيري فقال: (والصحيح أن يقال: وجهه وجوده وذاته).

من قال إن الوجه بمعنى الذات ومن نفى ذلك.

---

(1) (٢ / ٨٤)
(2) (١٧ / ١٦٥)

لقد تنوع مذهب علماء الأشاعرة في تبيين معنى الوجه في سياق بعض النصوص القرآنية والنبوية ومن ذلك ما قاله ابن فورك في مشكل الحديث[1]: (والوجه الثاني أن لا يراد بذكر الوجه المضاف إلى الله عز وجل صفته على حسب ما يقول وذلك كقوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام).

فقال : يا محمد إن ربك سألني ما جزاء من أذهبت كريمتيه في الدنيا ؟ .

فقلت : لا علم لي إلا ما علمتني قال جزاؤه الخلد في داري والنظر إلى وجهي ...) .

وقد رد على هذا المعنى الجويني في الإرشاد[2] فقال :(وأما قوله تعالى: {وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ} فلا وجه لحمل الوجه على صفة ؛ إذ لا تختص بالبقاء بعد فناء الخلق صفة لله تعالى؛ بل هو الباقي بصفاته الواجبة، فالأظهر حمل الوجه على الوجود.

وقيل: المراد بالوجه الجهة التي يراد بها التقرب إلى الله تعالى ...).

وقد قال بعضهم: أن الوجه هو بمعنى الذات كما قال الرزاي في هذا المعنى في كتابه أصول الدين[3]: (والصحيح عندنا أن وجهه ذاته وعينه رؤيته للأشياء، وقوله: (ويبقى وجه ربك) معناه ويبقى ربك ...).

وقال أبو بكر الباقلاني في الإنصاف[4]: (ويجب أن يعلم أن الله سبحانه باق ومعنى ذلك أنه دائم الوجود، والدليل عليه قوله: (ويبقى وجه ربك) يعني ذات ربك.

وأيضا قوله تعالى: (كل شيء هالك إلا وجهه) يعني ذاته...)).

---

(1) ١٦٧)
(2) ١٤٧)
(3) ١٢٩)
(4) ٣٦)

وقال القرطبي في الجامع [1]: (وقد قال حذاق المتكلمين في قوله تعالى : (وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ: إنها عبارة عن الذات).

قلت: لكن ابن فورك قد رد على هذا بنص صريح بين فقال في مشكل الحديث[2]: (فأما الوجه بمعنى الذات فلا يوجد في اللغة أصلا).

قولهم في صفة اليد

قال أبو الحسن الأشعري في أصول أهل السنة والجماعة[3] : (أجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى، وأن له يدان مبسوطتان؛ وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه؛ من غير أن يكون جوازا؛ وأن يديه تعالى غير نعمته؛ وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده ؛ وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)).

وفصّل قوله في الإبانة[4] (مسألة: قد سئلنا أتقولون لله يدين؟.

نقول ذلك بلا كيف وقد دل عليه قوله تعالى: (يد الله فوق أيديهم)، وقوله تعالى: (لما خلقتُ بيدي).

وروي عن النبي صلى الله عليه وسلم (أن الله خلق آدم بيده وخلق جنة عدن بيده وكتب التزراة بيده وغرس شجرة طوبى بيده).

وقال تعالى: (بل يداه مبسوطتان).

وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: (كلتا يديه يمين). وقال تعالى: (لأخذنا منه باليمين)).

قال الجويني في الإرشاد[5]: (ومن أثبت هذه الصفات السمعية

---

(1) (٤ / ٤٥)
(2) (١٦٨).
(3) (٧٢).
(4) (٨٩ – ٩٠)
(5) (١٤٦)

وصار إلى أنها زائدة على ما دلت عليه دلالات العقول، استدل بقوله تعالى في توبيخ إبليس إذ امتنع عن السجود {قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ أَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنتَ مِنَ العَالِينَ}.

قالوا: لا وجه لحمل اليدين على القدرة؛ إذ جملة المبدعات مخترعة لله تعالى بالقدرة ؛ ففي الحمل على ذلك إبطال فائدة التخصيص).

وقد رد الجويني على هذا المذهب في نفس الموطن فقال: (وهذا غير سديد؛ فإن العقول قضت بأن الخلق لا يقع بالقدرة أو بكون القادر قادرا، فلا وجه لاعتقاد وقوع خلق آدم عليه السلام بغير القدرة.

ومما يوضح ما قلناه أن آدم صلوات الله وسلامه عليه ما استحق أن يسجد له لما خصص به من الخلق باليدين ، وذلك متفق عليه مقضي به في موجب الفعل ، وإنما لزم السجود اتباعاً لأمر الله ؛ فإذا وجب على كل محقق بأن آدم القطع بأن آدم عليه السلام لم يسجد له لأنه خلق باليدين ، وظاهر الآية يقتضي اقتضاء السجود لاختصاص آدم بما تضمنته الآية، فالظاهر متروك إذا والعقل حاكم بأن الذي يقع الخلق به القدرة).

قلت: وقد رد ابن فورك على من قال هذا القول ، بل جعل في رد تخصيص خلق الله لآدم عليه السلام بيده رد على تفضيل الله له عن سائر خلقه وببيان رب البرية هذا التفضيل بقوله: ﴿ قَالَ يَٰٓإِبۡلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَن تَسۡجُدَ لِمَا خَلَقۡتُ بِيَدَيَّۖ أَسۡتَكۡبَرۡتَ أَمۡ كُنتَ مِنَ ٱلۡعَالِينَ ﴾ ص: ٧٥.

قال ابن فورك في مشكل الحديث [1]: (فإن قال قائل فإذا حملتم اليد ههنا على معنى الذات فهلا حملتموها أيضا في قوله تعالى (خلقت بيدي) على الذات؟.

قيل : لا يصح ذلك والفرق بينهما أن الله عز ذكره إنما قال

---

[1] (١١٨).

لإبليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي استكبرت) محتجا عليه مفضلا عليه بهذا التخصيص مبطلا لقوله (أنا خير منه) .

ولو حمل على معنى الذات سقطت هذه الفائدة وبطل موضع الاحتجاج من الله تعالى على إبليس).

لكن كان للجويني ومن ذهب مذهبه وجهة أخرى غير وجهة المثبتين فرد على من أثبت صفة الوجه واليدين والعين من أصحابه وأبناء مذهبه وجلدته فقال في الإرشاد[١]: (ومن سلك من أصحابنا سبيل إثبات هذه الصفات بظواهر هذه الآيات، ألزمه سوق كلامه أن يجعل الأستواء والمجيء والنزول والجنب من الصفات تمسكا بالظاهر؛ فإن ساغ تأويلها فيما يتفق عليه، لم يبعد أيضا طريق التأويل فيما ذكرناه).

بل زاد عبد القاهر البغدادي غمزاً بكل من أثبت ذلك على باب الصفة ولو احترز بألفاظ نفي المشابهة في النص فقال في أصول الدين[٢]: (وزعم بعض أصحابنا أن يديه صفتان.

وزعم القلانسي أنهما صفة واحدة.

وزعم الجبائي أن يديه نعمتان منه.

وهذا يبطل فائدة تخصيص آدم بهما لأنه لا يجوز من الله تخصيص بعض العباد بلطف ونعمة مخصوصة في دار التكليف.

وقد أبطلنا قول المشبهة بالجارحة قبل هذا).

إذ في كلام البغدادي ثلاثة أقوال متباينة من حيث اللفظ الظاهر ودلالة المعنى:

المذهب الأول: أنهما صفتان على الحقيقة كما أخبر الله تعالى في كتابه وأخبر نبيه صلى الله عليه وسلم.

المذهب الثاني: اعتبار النص لفظ دل على صفة واحدة غير المعنى الظاهر في النص.

---

(1) (١٤٨)
(2) (١٣١)

الثالث: أنَّ معنى اليدين نعمتان.

ثم رد على المذهب الأخير بما قاله من إسقاط فضل آدم وما خصه الله تبارك وتعالى به من خلقه بيديه.

وقد رد الإمام أبو الحسن الأشعري على من قال : إن يديه بمعنى نعمتاه فقال في الإبانة[1]: (وليس يجوز في لسان العرب ، ولا في عادة الخطاب أنْ يقول القائل: عملت كذا بيدي، ويعني به النعمة.

وإذا كان الله عز وجل إنما خاطب العرب بلغتها وما يجري مفهوما في كلامها ، ومعقولا في خطابها، وكان لا يجوز في خطاب أهل اللسان أن يقول القائل: بعلت بيدي ؛ ويعني النعمة؛ بطل أن يكون معنى قوله (بيدي) النعمة.

وذلك أنه لا يجوز أن يقول القائل : لي عليه يدي ، بمعنى لي عليه نعمتي ، ومن دافعنا عن استعمال اللغة ولم يرجع إلى أهل اللسان فيها دوفع عن أن تكون اليد بمعنى النعمة ، إذ كان لا يمكنه أن يتعل في أن اليد النعمة إلا من جهة اللغة، فإذا دفع اللغة لزمه أن لا يفسر القرآن من جهتها، وأن لا يثبت اليد النعمة من قبلها، لأنه إن روجع إلى اللغة فليس في اللغة أن يقول القائل : بيدي يعني نعمتي.

وإن لجأ إلى وجه ثالث سألناه عنه ؛ ولن يجد له سبيلا.

مسألة: ويقال لأهل البدع : ولم زعمتم أن معنى قوله (بيدي) نعمتي أزعمتم ذلك إجماعا أو لغة؟.

فلا يجدون ذلك إجماعا ولا في اللغة ...).

ونختم بما قال أبو الحسن الأشعري في رسالته إلى أهل الثغر المسماة كذلك بـ أصول أهل السنة والجماعة[2] قال رحمه الله:

---

(1) (٩٠)
(2) (٧٢)

(أجمعوا على أنه عز وجل يسمع ويرى.

وأن له تعالى يدان مبسوطتان.

وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه، من غير أن يكون جوازاً.

وأن يديه تعالى غير نعمته.

وقد دل على ذلك تشريفه لآدم عليه السلام حيث خلقه بيده وتقريعه لإبليس على الاستكبار عن السجود مع ما شرفه به بقوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)) .

قولهم في صفة الكلام

إنَّ للأشاعرة كلام طويل وتفصيل بلا دليل في (صفة الكلام) أذكر منها مذهبين:

المذهب الأول: قولهم في صفة كلام الله تعالى.

المذهب الثاني: قولهم في خلق القرآن .

قولهم في صفة الكلام وطرق استدلالهم لها وفيه مسائل

المسألة الأولى

التدليل على صفة الكلام

قال الشهرستاني[1]: (فطريق الأشعرية أن قالوا: دل العقل على كون الباري تعالى حياً، والحي يصح منه أن يتكلم ويأمر وينهى، كما يصح منه أن يعلم ويقدر ويريد ويسمع ويبصر، فلو لم يتصف بالكلام أدى إلى أن يكون متصفاً بضده وهو الخرس والعي والحصر وهي نقائص ويتعالى عنها.)

وقال أيضاً [2]:(وقد سلك أبو إسحاق الإسفراييني - رحمه الله

---

(1) (٢٥٦)
(2) (٢٥٦-٢٥٧)

تعالى- منهجاً آخر.

فقال: دلت الأفعال بإتقانها وإحكامها على أنه تعالى عالم، ويستحيل أن يعلم شيئاً ولا يخبر عنه ، فإن الخبر والعلم يتلازمان، فلا يتصور وجود أحدهما دون الثاني، ومن لا خبر عنده عن معلومه لا يمكنه أن يخبر غيره عنه، ومن المعلوم أن الباري يصح منه التكليف والتعريف والإخبار والتنبيه والإرشاد والتعليم، فوجب أن يكون له كلام وقول يكلف ويعرف ويخبر وينبه بذلك، فإذاً ثبتت هذه الدلائل كونه متكلماً.)

قال الجويني [1]:(فكل جائز من صفات الخلق يستدل على صفة واجبة للخالق..)

فرد عليه الغزالي في الاقتصاد[2]:(ندعي أن صانع العالم متكلم كما أجمع عليه المسلمون، واعلم أن من أراد إثبات الكلام بأن العقل يقضي بجواز كون الخلق مرددين تحت الأمر والنهي وكل صفة جائزة في المخلوقات تستند إلى صفة واجبة في الخالق، فهو في شطط، إذ يقال له: إن أردت جواز كونهم مأمورين من جهة الخلق الذين يتصور منهم الكلام، فمسلم، وإن أردت جوازه على العموم من الخلق والخالق فقد أخذت محل النزاع مسلماً في نفس الدليل وهو غير مسلم، ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسف لأن الإجماع يستند إلى قول الرسول عليه السلام ومن أنكر كون الباري متكلماً فبالضرورة ينكر تصور الرسول، إذ معنى الرسول المبلغ لرسالة المرسل، فإن لم يكن للكلام متصور في حق من ادعى أنه مرسل كيف يتصور الرسول؟ ومن قال أنا رسول الأرض أو رسول الجبل إليكم فلا يصغى إليه لاعتقادنا استحالة الكلام والرسالة من الجبل والأرض، ولله المثل الأعلى، ولكن من يعتقد استحالة الكلام في حق الله تعالى استحال منه أن

(1) العقيدة النظامية

(2) ١٨١

يصدق الرسول إذ المكذب بالكلام لا بد أن يكذب بتبليغ الكلام، والرسالة عبارة عن تبليغ الكلام، والرسول عبارة عن المبلغ، فلعل الأقوم منهج ثالث وهو الذي سلكناه في إثبات السمع والبصر في أن الكلام للحي إما أن يقال هو كمال أو يقال هو نقص، أو يقال لا هو نقص ولا هو كمال، وباطل أن يقال هو نقص أو هو لا نقص ولا كمال فثبت بالضرورة أنه كمال، وكل كمال وجد للمخلوق فهو واجب الوجود للخالق بطريق الأولى كما سبق.

وقال سعد الدين التفتازاني في شرح العقائد النسفية[١]:(والدليل على ثبوت صفة الكلام: إجماع الأمة وتواتر النقل عن الأنبياء عليهم السلام أنه تعالى متكلم ،مع قطع باستحالة التكلم من غير ثبوت صفة الكلام).

وقال الغزالي في الاقتصاد[٢]: (ومن أراد إثبات الكلام بالإجماع أو بقول الرسول فقد سام نفسه خطة خسفٍ) وقد سبق قبل قليل نقل كلامه وترجيح الطريقة المثلى في مذهبه في صفة الكلام.

وقال في شرح السنوسية[٣]:(ملاحظة: اعلم أن الدليل النقلي في السمع والبصر والكلام أقوى من العقلي).

المسألة الثانية

حقيقة الكلام

قال الجويني في الإرشاد[٤]:(وقال شيخنا رحمه الله الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما.

وهذا فيه نظر عندنا:

والأولى أن نقول: الكلام هو القول القائم بالنفس، وإن رُمنا

(1) ٦٠
(2) ١٨١
(3) ٩٦
(4) ١٠٨

تفصيلا، فهو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات وما يصطلح عليه من الإشارات).

وقال الرازي في المطالب العالية[1]:(كلامه يَرجع إلى ما يحدثه من علمه وإرادته القائم بذاته).

وقال الغزالي في الاقتصاد[2]:(فإن جاز أن تكون صفة واحدة تكون هي الأمر وهي النهي وهي الخبر وتنوب عن هذه المختلفات جاز أن تكون صفة واحدة تنوب عن العلم والقدرة والحياة وسائر الصفات. ثم إذا جاز ذلك جاز أن تكون الذات بنفسها كافية ويكون فيها معنى القدرة والعلم وسائر الصفات من غير زيادة وعند ذلك يلزم مذهب المعتزلة والفلاسفة؟

والجواب أن نقول: هذا السؤال يحرك قطباً عظيماً من اشكالات الصفات ولا يليق حلها بالمختصرات. ولكن إذا سبق القلم إلى إيراده فلنرمز إلى مبدأ الطريق في حله.

وقد كع عنه أكثر المحصلين وعدلوا إلى التمسك بالكتاب والإجماع، وقالوا هذه الصفات قد ورد الشرع بها، إذ دل الشرع على العلم وفهم منه الواحد لا محالة والزائد على الواحد لم يرد فلا يعتقده. وهذا لا يكاد يشفي فإنه قد ورد بالأمر والنهي والخبر والتوراة والإنجيل والقرآن فما المانع من أن يقال: الأمر غير النهي والقرآن غير التوراة وقد ورد بأنه تعالى يعلم السر والعلانية والظاهر والباطن والرطب واليابس وهلم جرا إلى ما يشتمل القرآن عليه ... والرأي الثالث هو القصد والوسط. وهو أن يقال: المختلفات لاختلافها درجات في التقارب والتباعد؛ فرب شيئين مختلفين بذاتيهما كاختلاف الحركة والسكون واختلاف القدرة والعلم الجوهر والعرض، ورب شيئين يدخلان تحت حد وحقيقة واحدة ولا يختلفان لذاتيهما وإنما يكون الاختلاف فيهما من جهة تغاير التعلق؛ فليس الاختلاف بين القدرة والعلم

(1) ٣٠١-٣٠٧
(2) ١٩٨-١٩٩

كالاختلاف بين العلم بسواد والعلم بسواد آخر أو بياض آخر، ولذلك إذ حددت العلم تجد دخل فيه العلم بالمعلومات كلها، فنقول: الاقتصاد في الاعتقاد أن يقال: كل اختلاف يرجع إلى تباين الذوات بأنفسها فلا يمكن أن يكفي الواحد منها، وينوب عن المختلفات. فوجب أن يكون العلم غير القدرة وكذلك الحياة وكذا الصفات السبعة، وأن تكون الصفات غير الذات من حيث أن المباينة بين الذات الموصوفة وبين الصفة أشد من المباينة بين الصفتين ...).

وقال البغدادي في أصول الدين[1]:(كلام الله تعالى عندنا أمر ونهي وخبر ووعد ووعيد...وقراءة كلامه بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة أو زبور وبالسريانية إنجيل...).

ثم بيّن أن الناس في مذهبهم على قولين في مسألة اعتبار كلام الله تعالى أمر ونهي... الخ فقال: (ومن أجاز من أصحابنا خطاب المعدوم على شرط الوجود والعقل والبلوغ قال : إن كلام الله لم يزل أمرا ونهيا للمكلفين الذين خلقوا بعد ذلك بشرط أن يفعلوا ما أمروا به بعد الوجود والبلوغ ووفور العقل.

ومن لم يجز منهم خطاب المعدوم ولم يسم كلامه قبل وجود الخلق أمرا ونهيا قال إنما سمى كلامه أمرا ونهيا عند توجه اللزوم للمكلف).

وقد قال اليجوري قولاً يمكن اعتباره رابعا في هذه المسألة ينقض نقول من اعتبر الأمر والنهي وهما وسائل الخطاب التي فيها إعراب وإفصاح من غير اشتباه في لفظ الخطاب أن يكون كلاماً فقال في تحفة المريد[2]:(صفة أزلية قائمة بذاته تعالى ليست بحرف ولا صوت منزهة عن التقدم والتأخر والإعراب والبناء،ومنزهة عن السكوت النفسي بأن لا يدبر في نفسه الكلام

---

(1) (١٢٧)
(2) ١٢٩-١٣٠

مع القدرة عليه ،ومنزهة عن الآفة الباطنية بأن لا يقدر على ذلك كما في حال الخرس والطفولية).

المسألة الثالثة

كلام الله المسموع هل هو عبارة عن كلام الله تبارك وتعالى أم لا؟

قال ابن فورك في تأويل مختلف الحديث[١]: (وأما التكليم فمن أصحابنا من قال: هو صفة الكلام يوصف بها الكلام إذا أفهم المخاطبين كلامه بما يحدثه من العبارات والكنايات وليس لتكلم الله كيفية).

وقال ابن فورك في مختلف الحديث[٢]: (واعلم أن ذلك مما يدل على ما قلنا من حدوث العبارات فتارة يسمعها من الملك فيسمع كلام الله عنده وتارة يتجدد له فهم بابتداء بما يريد الله تعالى نت معاني مخاطباته بالأمر والنهي وكل ما يرجع إلى العبارات والكنايات فحكمه الحدوث.

وأما المكتوب المعبر فهو كلام الله جل ذكره؛ وليس نزول الوحي على معنى انتقال شيء من مكان إلى مكان ولكنه يحدث فيه ويسمع الرسول بما سمعه ويفهمه من كلام الله تعالى عند حدوث عباراته من أصوات وغيرها.

وتارة عند حدوث فهم وعلم ابتداء؛ وقد يسمى كلام الله وحياً كما يسمى العبارة عنه وحيا وهذا يسمى الكلام وتلاوته قرآنا وأحدهما متلو والآخر تلاوة).

وقد عرض الجويني في الإرشاد قولين لمعنى اعتبار كلام الله تعالى فقال : (وذهب أهل الحق أن الكلام بالنفس وهو الفكر الذي يدور في الخلد وتدل عليه العبارات تارة وما يصطلح عليه من الإشارات ونحوها أخرى).

(1) (١٧٨ – ١٧٩)
(2) (١٧٨ – ١٧٩)

أما القول الثاني فهو الذي اعتبر كلام الله المسموع كلاما ولكنه من حيث التدليل اعتبره على باب التجوز فقال في الإرشاد[1] : (ومن أصحابنا من قال الكلام الحقيقي هو القائم بالنفس؛ والعبارات تسمى كلاما تجوّزا كما تسمى علوما تجوّزا).

وقال في الإرشاد[2]: (فأما المقروء فهو المفهوم منها المعلوم، وهو الكلام القديم الذي تدل عليه العبارات وليس منها)

وهو بكل اعتبار قد اضاف وجها مغايراً لما ذكر ورجح أنه كلام أهل الحق والإنصاف عنده ، ولا بد من دخول المنازعة في هذا المعنى الزائد او السكوت عنه على باب التنزل أو التسليم له .

وخالفهم الباقلاني في ظاهر الأمر إذ قال في الإنصاف[3]: (وأن يعلم أن كلامه مسموع بالآذان وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الأصوات ، وأنه ليس من جنس المسموعات، كما أنه مرئي بالأبصار، وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات ، وكما أنه موجود مخالف لسائر الحوادث الموجودات ، وأن سامع كلامه منه تعالى بغير واسطة ولا ترجمان كجبريل وموسى ومحمد عليهم السلام حق ؛ سمعه من ذاته غير متلو ولا مقروء ؛ ومن عداهم ممن يتولى الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوا ومقروء.

وكذلك قال الله تعالى: (وكلم الله موسى تكليما).

وقال: (منهم من كلم الله)، وأن قراءتنا القرآن كسب لنا نثاب عليها، ونلام على تركها إذ وجبت علينا في الصلوات؛ وأنه لا يجوز أن يحكى كلام الله عز وجل ولا أن يلفظ به لأن حكاية الشيء مثله وما يقاربه وكلام الله تعالى لا مثل له من كلام البشر).

---

(1) (١١١).
(2) ١٢٧
(3) (٢٦).

وقال في الرسالة الحرة [1]: (اعلم أن الله تعالى متكلم؛ له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم؛ ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث؛ بل كلامه قديم ؛ صفة من صفات ذاته كعلمه وقدرته وإرادته ونحو ذلك من صفات الذات؛ ولا يجوز أن يقال: كلام الله عبارة ولا حكاية).

وقال الاسفرايني في التبصير في الدين[٢]: (ومما يدل على إثبات كونه متكلما قوله تعالى: (من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه) والإذن من صفات الكلام .

وقوله تعالى: (إنه غفور شكور) و(صبار شكور) وشكره للعباد مدحه إياهم على طاعته وذلك من صفات الكلام).

وكان من وضوح إثبات صفة الكلام ما قاله البيهقي في الاعتقاد والهداية[٣]: وقال: (وكلم الله موسى تكليما).

وقال: (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحيا أو من وراء حجاب).

وقال: (وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله).

فهو متكلم، وله كلام يباين به صفة الأخرس والساكت).

قال الباقلاني في الإنصاف[٤]: (وأن يعلم أن كلامه مسموع بالآذان وإن كان مخالفا لسائر اللغات وجميع الاصوات، وأنه ليس من جنس المسموعات ، كما أنه مرئي بالأبصار، وإن كان مخالفا لأجناس المرئيات، وكما أنه موجود مخالف لسائر الحوادث الموجودات ، وأن سامع كلامه منه تعالى بغير واسطة ولا ترجمان كجبريل وموسى ومحمد عليهم السلام حق، سمعه من ذاته من غير متلو ولا مقروء، ومن عداهم ممن يتولى الله خطابه بنفسه إنما يسمع كلامه متلوا ومقروءا.

---

(1) عن كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢ / ٥٤٠) .
(2) (١٣٩)
(3) (٤٩)
(4) (٣٩)

وكذلك قال الله عز وجل: (وكلم الله موسى تكليما)، وقال : (منهم من كلم الله).

... وأنه لا يجوز أن يحكى كلام الله عز وجل ولا أن يلفظ به لأن حكاية الشيء مثله وما يقاربه وكلام الله تعالى لا مثل له من كلام البشر ولا يجوز أن يلفظ به يتكلم الخلق لأن ذلك يوجب كون كلام الله قائما بذاتين قديم ومحدث وذلك خلاف الإجماع والمعقول ...).

قال الجويني في الارشاد[1]:(كلام الله تعالى مسموع في إطلاق المسلمين، والشاهد لذلك من كتاب الله تعالى قوله تعالى(وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله).

ثم السماع لفظة محتملة ،لا يتحد معناها،ولا ينفرد مقتضاها،فقد يراد بها الإدراك وقد يراد بها الفهم والإحاطة، وقد يراد بها الطاعة والانقيادوقد يراد بها الإجابة).

وقال في شرح السنوسية[2]:(ملاحظة: اعلم أن كلام الله تعالى للنبي موسى عليه السلام أنه أزال منه المانع حتى سمع كلامه القديم الذي ليس بحرف ولا صوت على مذهب الإمام الأشعري وأكثر أهل السنة، ثم رد عليه المانع فلم يسمع ،وليس أن الله تعالى ابتدأ كلامه لموسى ولا انعدم كلامه بعد رد المانع عليه لأن كلامه تعالى قديم والقديم لا يتغير ولا يتبدل).

المسألة الرابعة

إنزال كلام الله تعالى والقول بالعبارة

قال الجويني في الإرشاد[3] :(ثم ليس المعني بالإنزال حط شيء من علو إلى سفل، فإن الإنزال بمعنى الانتقال ،يتخصص بالأجسام والأجرام.........فالمعني بالإنزال ، أن جبريل صلوات الله عليه أدرك كلام الله تعالى وهو في مقامه فوق سبع

---

(1) (١٣٣)
(2) (٥٧)
(3) (١٣٥

سماوات،ثم نزل إلى الأرض ،فأفهم الرسول صلى الله عليه وسلم ما فهمه عند سدرة المنتهى من غير نقل لذات الكلام).

وقال في شرح السنوسية[1]:(ولا يجوز أن يقال إن جبريل عليه السلام هو الذي ركب هذه الحروف في نفسه ثم أنزلها على سيدنا محمد عليه السلام ،بل الله تعالى علم جبريل هذه الألفاظ وأمره بإنزالها على سيدنا محمد عليه السلام).

وقال البيجوري في حاشيته[2]:(والراجح أن المنزل اللفظ والمعنى ،وقيل :المعنى وعبر عنه جبريل بألفاظ من عنده ،وقيل: المنزل المعنى وعبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم بألفاظ من عنده ،لكن التحقيق الأول ،لأن الله خلقه أولاً في اللوح المحفوظ ،ثم أنزله في صحائف إلى السماء الدنيا في محل يقال له بيت العزة في ليلة القدر ،كما قال تعالى (إنا أنزلناه في ليلة الدر)،ثم أنزله على النبي صلى الله عليه وسلم مفرقاً بحسب الوقائع).

الأشاعرة وخلق القرآن

قال الإيجي في المواقف[3]: (إذا عرفت هذا الذي قررناه لك فاعلم أن ما تقوله المعتزلة في كلام الله تعالى وهو خلق الأصوات والحروف الدالة على المعاني المقصودة وكونها حادثة قائمة بغير ذاته تعالى فنحن نقول به.

ولا نزاع بيننا وبينهم في ذلك كما مر آنفا وما نقوله نحن ونثبته من كلام النفس المغاير لسائر الصفات فهم ينكرون ثبوته ولو سلموه لم ينفوا قدمه الذي ندعيه في كلامه تعالى فصار محل النزاع بيننا وبينهم نفي المعنى النفسي وإثباته فإذن الأدلة الدالة على حدوث الألفاظ.

إنما تقيدهم بالنسبة إلى الحنابلة القائلين بقدم الألفاظ وأما

---

(1) (٥٥)
(2) (١٦٢)
(3) (٣/ ١٣٥)

بالنسبة إلينا فيكون نصبا للدليل في غير محل النزاع).

قال الشيخ إبراهيم البيجوري في تحفة المريد[1]: (واعلم أن كلام الله يطلق على الكلام النفسي القديم؛ بمعنى أنه صفة قائمة بذاته تعالى؛ وعلى الكلام اللفظي وبمعنى أنه خلقه).

وقال: (وقد أضيف له تعالى كلام لفظي كالقرآن؛ فإنه كلام الله قطعا؛ بمعنى أنه خلقه في اللوح المحفوظ).

وقد اعتمد هذا القول عامة متأخري الأشاعرة، بل ويعلموه في الجامعات والكليات، وفي المجالس الخاصة، وأحيانا العامة،فقال البيجوري[2] (لكن يمتنع أن يقال : القرآن مخلوق إلا في مقام التعليم).

وقد رد هذا القول عدد من علماء الأشاعرة ولم يقبوله ونصوا على بطلانه وفساده قال ابن فورك في تأويل مختلف الحديث[3]:

(واعلم أنه قد نقص بهذه الترجمة ما هو أصل من أصول السنة في أن كلام الله غير مخلوق ولا محدث وأنه لم يزل كلاما) .

وقال: (واعلم أنه لا يصح على أصلنا في قولنا أن كلام الله غير مخلوق ولا حادث بوجه من الوجوه أن الله يتكلم كلاما بعد كلام ...).

وقال الرازي في اصول الدين[4]: (وإذا استحال وقوع فوائد أوصاف كلام الله تعالى إلى غيره صح قيام كلامه به ووجب انه صفة أزلية غير مخلوقة ولا حادثة).

قال الباقلاني في الرسالة الحرة [1]: (اعلم أن الله تعالى متكلم ؛ له كلام عند أهل السنة والجماعة، وأن كلامه قديم ؛ ليس بمخلوق ولا مجعول ولا محدث).

---

(1) (٨٤).
(2)١٦٢
(3) (١٥٣ و ١٥٤)
(4) (١٢٦)

وقال البيهقي في الاعتقاد والهداية: (القرآن كلام الله عز وجل وكلام الله صفة من صفات ذاته ؛ ولا يجوز أن يكون شيء من صفات ذاته مخلوقا ولا محدثا ولا حادثا ؛ قال الله جل شأنه : (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون).

فلو كان القرآن مخلوقاً لكان الله سبحانه قائلا له كن؛ والقرآن قوله ويستحيل أن يكون قوله مقبولا، لأن هذا يوجب قولا ثانيا والقول في القول الثاني وفي تعلقه بقول ثالث كالأول؛ وهذا يفضي إلى ما لا نهاية له وهو فاسد؛ وإذا فسد ذلك فسد أن يكون القرآن مخلوقا ...).

قلتُ: إن من الأشاعرة من قد حمل كلام الله تعالى وقوله في قوله تعالى: {تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ } وما كان مثلها من الآيات على أنها من قول جبريل عليه السلام كما قال الباقلاني في الإنصاف[٢]: (والجواب الثاني: أن قوله (تتلوا) يريد به بأمر من يتلو عليك، وهو جبريل عليه السلام إلا أن التلاوة لما كانت بأمره أضافها إلى نفسه .

وهذا صحيح يدل عليه الكتاب والمعنى الصحيح فأما الكتاب .... .

والقرآن من هذا مملوء إذا تتبع أنه يضيف الفعل إلى نفسه؛ وإن كان الفاعل له غيره لما كان بأمره .... .

فالقرآن كلامه وصفته، وقص جبريل عليه السلام على الرسول صلى الله عليه وسلم بالقرآن الذي تضمن قصص الأولين وأخبارهم ...).

وقد نصّ الإمام أبو الحسن الأشعري في الإبانة[٣] على أن الله تبارك وتعالى متصف بصفة الكلام على الحقيقة وأن كلامه أسمعه من شاء من خلقه وردّ على كل شبهة أوردها الجهمية

---

(1) عن كتاب موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٢ / ٥٤٠) .
(2)- (١٠٧)
(3) (٦٥ – ٧٢)

وتوارثها المنتسبون إليه فيما يتعلق بنفي كلام الله تعالى على الحقيقة وجعله كلاما نفسيا.

وكذا رد على من قال بخلق القرآن فرأيت أن أنقل أحدى المسائل التي ذكرها وهي من توفيق الله له في ذكرها رحمه الله إذ قال في الإبانة[1]: (مسألة: ويقال لهم: كما لا يجوز أن يخلق الله إرادته في بعض المخلوقات ، كذلك لا يجوز أن يخلق كلامه في بعض المخلوقات، ولو كانت إرادة الله مخلوقة في بعض المخلوقات؛ لكان ذلك المخلوق هو المريد لها ؛ وذلك يستحيل.

وكذلك يستحيل أن يخلق الله كلامه في مخلوق؛ لأن هذا يوجب أن ذلك المخلوق متكلم به، ويستحيل أن يكون كلام الله كلاما مخلوقا).

قال الغزلي في الاقتصاد في الاعتقاد[2]: (أما إطلاقه لإرادة المقروء فقد دل عليه كلام السلف رضي الله عنهم: أن القرآن كلام الله سبحانه غير مخلوق مع علمهم بأنهم وأصواتهم وقرائتهم وأفعالهم مخلوقة ... .

وقال كافة السلف: القرآن كلام الله غير مخلوق ...).

وقال الشهرستاني في نهاية الاقدام [3]:(قالت السلف والحنابلة قد تقرر الاتفاق على أن ما بين الدفتين كلام الله وأن ما نقرأه ونسمعه ونكتبه عين كلام الله فيجب أن يكون الكلمات والحروف هي بعينها كلام الله ولما تقرر الاتفاق على أن كلام الله غير مخلوق فيجب أن تكون الكلمات أزلية غير مخلوقة ولقد كان الأمر في أول الزمان على قولين أحدهما القدم والثاني الحدوث والقولان مقصوران على الكلمات المكتوبة والآيات المقروءة بالألسن فصار الآن إلى قول ثالث وهو حدوث الحروف والكلمات وقدم الكلام والأمر الذي تدل عليه العبارات وقد حسن

(1) (٦٧)
(2) (١١٢)
(3) ٣٠٢

قول ليس منهما على خلاف القولين فكانت السلف على إثبات القدم والأزلية لهذه الكلمات دون التعرض لصفة أخرى ورائها وكانت المعتزلة على إثبات الحدوث والخلقية لهذه الحروف والأصوات دون التعرض لأمر ورائها فأبدع الأشعري قولاً ثابتاً وقضى بحدوث الحروف وهو خرق الإجماع وحكم بأن ما نقرأه كلام الله مجازاً لا حقيقة وهو عين الابتداع فهلا قال ورد السمع بأن ما نقرأه ونكتبه كلام الله تعالى دون أن يتعرض لكيفيته وحقيقته كما ورد السمع بإثبات كثير من الصفات من الوجه واليدين إلى غير ذلك من الصفات الخبرية.

قالت السلف: لا يظن الظانّ أنّا نثبت القدم للحروف والأصوات التي قامت بألسنتنا وصارت صفات لنا فإنا على قطع نعلم افتتاحها واختتامها وتعلقها بأكسابنا وأفعالنا وقد بذلت السلف أرواحهم وصبروا على أنواع البلايا والمحن من معتزلة الزمان دون أن يقولوا القرآن مخلوق ولم يكن ذلك على حروف وأصوات هي أفعالنا وأكسابنا بل هم عرفوا يقيناً أن لله تعالى قولاً وكلاماً وأمراً وإن أمره غير خلقه بل هو أزلي قديم بقدمه كما ورد ذلك وفي قوله " ألا له الخلق والأمر " وقوله " لله الأمر من قبل ومن بعد " وفي قوله سبحانه " إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون " فالكائنات كلها إنما تتكون بقوله وأمره وقوله إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون وقوله وإذ قال ربك وإذ قلنا قال الله هذا كله قول قد ورد في السمع مضافاً إلى الله تعالى أخص إضافة من الخلق فإن المخلوق لا ينسب إلى الله تعالى إلا من جهة واحدة وهو الخلق والإبداع والأمر بنسب إليه لا على تلك النسبة وإلا فيرتفع الفرق بين الأمر والخلق والخلقيات والأمريات.....) .

قولهم في أسماء اللّه تبارك وتعالى
هل أسماء اللّه تبارك وتعالى توقيفية أم لا

قال الغزالي في المقصد الأسنى[1]: (الفصل الثالث: في بيان أن الصفات والأسامي المطلقة على الله تعالى هل تقف على التوقيف أو تجوز بطريق العقل؟.

والذي مال إليه القاضي أبو بكر أن ذلك جائز إلا ما منع منه الشرع أو أشعر بما يستحيل معناه على الله تعالى .

فأما ما لا مانع فيه فإنه جائز والذي ذهب إليه الشيخ ابو الحسن الأشعري عليه رحمة الله أن ذلك موقوف على التوقيف فلا يجوز أن أن يطلق في حق الله تعالى ما هو موصوف بمعناه إلا إذا أذن فيه .

والمختار عندنا ونقول كل ما يرجع إلى الاسم فذلك موقوف على الإذن .

وما يرجع إلى الوصف فذلك لا يقف على الإذن بل الصادق منه مباح دون الكاذب ولا يفهم هذا إلا بعد فهم الاسم والوصف ...).

قال الجويني في الإرشاد[2] : (وأسماء الله تعالى : ما ورد الشرع بإطلاقه في اسماء الله تعالى وصفاته أطلقناه ، وما منع الشرع من إطلاقه منعناه ، وما لم يرد فيه إذن ولا منع لم نقض فيه بتحليل ولا تحريم ، فإن الأحكام الشرعية تتلقى من موارد السمع، ولو قضينا بتحليل أو تحريم من غير شرع لكنا مثبتين حكما دون السمع .

ثم لا نشترط في جواز الإطلاق ورود ما يقطع به في الشرع؛ ولكن ما يقتضي العمل وإن لم يوجب العلم فهو كاف، غير أن

(1) (١٦٤ ـ ١٦٥)
(2) (١٣٦)

الأقيسة الشرعية من مقتضيات العمل، ولا يجوز التمسك بها في تسمية الرب ووصفه فاعلم).

قال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين[1]: (وقال أهل السنة إنها مأخوذة من التوقيف وقالوا لا يجوز إطلاق اسم على الله من جهة القياس وإنما يطلق من أسمائه ما ورد به الشرع في الكتاب والسنة الصحيحة أو أجمعت الأمة عليه).

قولهم في استواء الله على العرش

إن مسألة الاستواء من المسائل المهمة التي لا يجوز للمسلم أن يتجاوزها ؛ بل يجب عليه معرفتها والإيمان بها وفق ما جاء عنها في الكتاب والسنة ، إذ لايتصور أن يعبد عبد ربه ولا يعرف أين هو.

إن أهل السنة أصحاب الحديث اتفقت كلمتهم أنه سبحانه فوق عرشه كما أخبر في كتابه وأخبر عنه نبيه صلى الله عليه وسلم وهو الذي فهمه أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم وآمنوا به ودعوا إليه ، لكننا نرى الأشاعرة قد اختلفوا في ذلك اختلافا بينا وكانت لهم فيه مذاهب متعددة كما بين ذلك أئمتهم .

قال ابن فورك في تأويل مختلف الحديث[2]: (ومن أصحابنا من قال أن القائل إذا قال إن الله تعالى في السماء ويريد بذلك أنه فوقها من طريق الصفة لا من طريق الجهة على نحو قوله سبحانه: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ لم ينكر ذلك).

وقال عبد القاهر البغدادي في أصول الدين [3]: (واختلف أصحابنا في هذا ؛ فمنهم من قال إن آية الاستواء من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله؛ وهذا قول مالك بن أنس وفقهاء المدينة والأصمعي ....

---

(1) (١٣٨)
(2) (٤٨)
(3) (١٣١)

ومنهم من قال : إن استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سمَّاه استواء كما أحدث في بنيان قوم فعلا سماه إتيانا ؛ ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة ؛ وهذا قول أبي الحسن الأشعري.

ومنهم من قال: إن ستواءه على العرش كونه فوق العرش بلا مماسة وهذا قول القلانسي وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات.

والصحيح عندنا تأويل العرش في هذه الآية على معنى الملك؛ كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره؛ وهذا التأويل مأخوذ من قول العرب: ثلّ عرش فلان إذا ذهب ملكه ...).

وذهب الجويني إلى أن معنى الاستواء القهر والغلبة كما في الإرشاد [1]: (فإن استدلوا بظاهر قوله تعالى: ((الرحمن على العرش استوى) فالوجه معارضتهم بآي يساعدوننا على تأويلها منها قوله تعالى: (وهو معكم أينما كنتم) وقوله تعالى: (أفمن هو قائم على كل نفس بما كسبت) فنسألهم عن معنى ذلك فإن حملوه على كونه معنا بالإحاطة والعلم، لم يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة ، وذلك شائع في اللغة إذ تقول استوى فلان على الممالك إذا احتوى على مقاليد الملك واستعلى على الرقاب، وفائدة تخصيص العرش بالذكر أنه أعظم المخلوقات في ظن البرية فنص تعالى عليه تنبيها بذكره على ما دونه.

فإن قيل: الاستواء بمعنى الغلبة عن سبق مكافحة ومحاولة .

قلنا: هذا باطل، إذ لو أنبأ الاستواء عن ذلك لأنبأ عنه القهر ...

ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش ...).

قلتُ: إن المعنى الأول الذي ذكره الجويني ومال إليه قد أبطله عبد القاهر البغدادي في أصول الدين [2] فقال: (اختلفوا في تأويل

---

(1) (٥٩)
(2) (١٣١)

قوله تعالى :﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ طه: ٥؛ فزعمتْ المعتزلة أنَّه بمعنى استولى كقول الشاعر:

قد استوى بشر على العراق.

أي استولى وهذا تأويل باطل؛ لأنه يوجب أنه لم يكن مستوليا عليه قبل استوائه عليه).

ومن عجيب قول ابن فورك في قول الله تبارك وتعالى ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ قوله في مشكل الحديث[1]: (على نحو ما تأولنا عليه قوله عز وجل (أأمنم من في السماء) وذلك بمعنى القهر والتدبير ...).

وقد بين معنى (في) من نفس الكتاب[2]على أنها بمعنى فوق فقال: (فإن قال قائل: فما معنى الخبر إذ لم يذكر فيه العلم بل أطلقوا القول فقالوا في الشرق وفي الغرب وفي السماوات وفي الأرض.

قيل: إن صح هذا فمعناه فمعناه أنه فوقها، واستعمال (في) بمعنى

فوق ظاهر في اللغة منتشر، منه قوله عز وجل: (فسيحوا في الأرض) أي فوقها.

ومنه قوله: ﴿ ءَأَمِنتُم مَّن فِي ٱلسَّمَآءِ ﴾ أن المراد بذلك من فوقها ...).

قال الإمام أبو الحسن الأشعري في الإبانة[3]: (إن قال قائل : ما تقولون في الاستواء؟.

قيل له: نقول: إن الله عز وجل يستوي على عرشه استواء يليق به من غير طول استقرار كما قال:﴿ ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ ﴾ طه:٥.

(1) (٤٩)
(2) (٥٠)
(3) (٨٣)

وقد قال تعالى: ﴿إِلَيْهِ يَصْعَدُ ٱلْكَلِمُ ٱلطَّيِّبُ﴾ فاطر: ١٠.

وقال تعالى: ﴿بَل رَّفَعَهُ ٱللَّهُ إِلَيْهِ﴾ النساء: ١٥٨.

وقال تعالى: ﴿يُدَبِّرُ ٱلْأَمْرَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ إِلَى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ﴾ السجدة: ٥.

وقال حاكياً عن فرعون لعنه الله: ﴿يَٰهَٰمَٰنُ ٱبْنِ لِى صَرْحًا لَّعَلِّىٓ أَبْلُغُ ٱلْأَسْبَٰبَ (٣٦) أَسْبَٰبَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ فَأَطَّلِعَ إِلَىٰٓ إِلَٰهِ مُوسَىٰ وَإِنِّى لَأَظُنُّهُۥ كَٰذِبًا﴾ غافر: ٣٦ - ٣٧.

فكذب فرعون نبي الله موسى عليه السلام أنَّ الله فوق السماوات.

وقال تعالى: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ أَن يَخْسِفَ بِكُمُ ٱلْأَرْضَ﴾ الملك: ١٦.

فالسماوات فوقها العرش، فلما كان العرش فوق السماوات قال: ﴿ءَأَمِنتُم مَّن فِى ٱلسَّمَآءِ﴾ يعني جميع السماوات، وإنما أراد العرش الذي هو أعلى السماوت ألا ترى الله تعالى ذكر السماوات فقال تعالى : ﴿وَجَعَلَ ٱلْقَمَرَ فِيهِنَّ نُورًا﴾ نوح: ١٦.

ولم يرد أن القمر يملأهن جميعا، وأنه فيهن جميعا .

ورأينا المسلمين جميعا يرفعون أيديهم إذا دعوا نحو السماء؛ لأن الله تعالى مستو على العرش الذي هو فوق السماوات ، فلولا أن الله عز وجل على العرش لم يرفعوا أيديهم نحو العرش كما لا يحطونها إذا دعوا إلى الأرض.

وقد قال قائلون من المعتزلة والحرورية : إن معنى قول الله تعالى : ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ طه: ٥؛ أنه استولى وملك وقهر، وأن الله تعالى في كل مكان، وجحدوا أن يكون الله عز وجل مستو على عرشه ، كما قال أهل الحق؛ وذهبوافي الاستواء إلى القدرة.

ولو كان هذا كما ذكروه وكان لا فرق بين العرش والأرض السابعة ؛ لأن الله تعالى قادر على كل شيء والأرض لله سبحانه قادر عليها، وعلى الحشوش، وعلى كل ما في العالم، فلو كان الله مستويا على العرش بمعنى الاستيلاء، وهو تعالى مستو على الأشياء كلها لكان مستويا على العرش، وعلى الأرض، وعلى السماء، وعلى الحشوش، والأقذار؛ لأنه قادر على الأشياء مستول عليها.

وإذا كان قادرا على على الأشياء كلها لم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول إن الله تعالى مستو على الحشوش والأخلية، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، لم يجز أن يكون الاستواءِ على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها، ووجب أن يكون معنى الاستواء يختص بالعرش دون الاشياء كلها).

تنبيه:

قال عبد القاهر البغدادي في الفرق بين الفرق[1]: (واجمعوا على انه لا يحويه مكان ولا يجرى عليه زمان خلاف قول من زعم من الشهامية والكرامية أنه مماس لعرشه وقد قال امير المؤمنين على رضي الله عنه: أن الله تعالى خلق العرش اظهارا لقدرته لا مكانا لذاته وقال أيضا: (قد كان ولا مكان وهو الآن على ما كان)) .

قال الحافظ ابن حجر في الفتح[2]: (تنبيه: وقع في بعض الكتب في هذا الحديث كان الله ولا شيء معه (وهو الآن على ما عليه كان) وهي زيادة ليست في شيء من كتب الحديث، نبه على ذلك العلامة تقي الدين بن تيمية).

قلتُ: وهذا المنسوب إلى الإمام علي رضي الله عنه لا أصل له في كتب الرواية ولا إسناد.

(1) (٣٢١)
(2) (٦/ ٢٨٩)

أما حيث الدراية: فهو باطل المعنى وفاسدالمجنى لمخالفته صريح القرآن والسنة ، وفهم الصحابة والمنقول عنهم وعن خيار الأمة من أهل العلم والفضل من التابعين ومن بعدهم من أصحاب القرون الفاضلة.

ولما لم يكن غرضي في هذا الكتاب بيان عقيدة أهل السنة أصحاب الحديث ولا الاسترسال في غبط القوم في مذهبهم أردت التنبيه والتحذير من مثل هذه البلايا من النقول الفاسدة والأقوال الكاسدة.

بل وإن تدبرته رأيتَ أنَّ التنبيه لا يخرج عن مقصد الكتاب إذ يحتج بالأثر من ليس من أهل الأثر على عقيدة يحملون الناس عليها، فأبطل قولهم أقوام ينسبون الحافظ ابن حجر إلى مذهبهم، وهو ليس كذلك.

وقاله عبد القاهر البغدادي: (ولا يجرى عليه زمان).

يمكن استشكال ظاهر لفظه بما قال الرازي في الأربعين[١]: (فنقول: المراد من قولنا كان ويكون، استمراره مع الأزمنة الماضية والأزمنة الآتية من غير أن يكون متغيرا تغير هذه الأزمنة) .

وأما الرازي فأثبت العلو بفطرته في تفسيره في سورة الفاتحة[٢]:(ورفع محمدا عليه الصلاة والسلام فجعل قاب قوسين تحته وجعل الماء نارا على قوم فرعون أغرقوا...).

من قولهم في صفة القدرة

قال أبو المظفر الاسفرايني في التبصير في الدين[٣]: (ويجوز أن يقال أنه سبحانه وتعالى قادر على جميع المقدورات، ويستحيل أن يقال: أنه قادر على كل شيء على هذا الاطلاق،

---

(1) (٩٤)
(2)
(3) (١٤٢)

لأن القديم شيء يستحيل أن يتعلق به القدرة؛ والذي جاء في القرآن من إطلاق القول بأنه (على كل شيء قدير) دخله ضرب من التخصيص ومعناه على كل شيء مقدور قدير).

لكننا نرى الرازي يفصح عن مصدر هذا الكلام ومنشؤه وأنهم الفلاسفة في كتابه الأربعين في أصول الدين(1) إذ قال : (الفصل الأول حقيقة القادر ... وههنا للفلاسفة سؤالات ... السؤال الرابع:فالعدم الأصلي لا يصلح أن يكون العدم مقدورا لوجهين :

الأول: إن القدرة صفة مؤثرة، والعدم نفي محض فلا يكون للمقدور أثر البتة، فامتنع كون العدم مقدورا.

الثاني: هو أن العدم الأصلي باق كما كان قبل ذلك، والباقي حال بقائه لا يكون مقدورا، فإذن الترك عبارة عن بقاء الشيء على عدمه الأصلي، والعدم الباقي لا يصلح أن يكون مقدورا، نظرا إلى كونه عدما، ونظرا إلى كونه باقيا، فثبت أن الترك لا يصلح أن يكون مقدورا البتة، فلم يكن القادر قادرا إلا على الفعل، ولا قدرة له على الترك البتة.

فثبت : أن القادر له صلاحية التأثير في الوجود وليس له صلاحية الترك فحينئذ ينقلب القادر موجبا، ولا يبقى بينه وبين الموجب فرق البتة .

فهذه مجموع أسئلة الفلاسفة في المقام الأول .

والجواب على السؤال الأول .... .

وأما الجواب عن السؤال الرابع : فهو أن المراد من قولنا إنه قادر على الفعل والترك ، هو أنه يمكن أن يفعل ويمكنه أن لا يفعل بل يتركه كما كان وعلى هذا الوجه يسقط هذا السؤال .

فهذا مجموع الكلام في الفرق بين القادر، وبين الموجب وهو من أدق المباحث العقلية) .

---

(1) (١٢١ و ١٢٢ و ١٢٣) .

وقال الجويني في الإرشاد[1]:(ما علم الباري سبحانه أنه لا يقع من الحوادث فإيقاعه مقدور له، ويتبين ذلك بالمثال أن إقامة الساعة مقدورة لله في وقتنا، وإن علم أنها لا تقع ناجزة وقد اضطرب التكلمون في هذا الفصل ولا محصول للاختلاف فيه عندي.

فإن المعنى يكون المعلوم الذي لا يقع لله تعالى أنه نفسه ممن وأن القدرة عليه في نفسها صالحة له ، لا يقتصر تعلقها عنه حسب قصور تعلق القدرة الحادثة عن الألوان فهذا المعنى يكون مقدورا، ثم ما علم الله أنه لا يقع فإنه لا يقع قطعا).

قولهم في قدرة العبد

قال أبو الحسن الأشعري في أصول أهل السنة والجماعة[2] (وأجمعوا على الإنسان لا يقدر بقدرة واحدة على مقدورين ، كما أنه لا يعلم بعلم واحد يكتسبه شيئا من تصرفه إلا بقدرة تخصه في حال وجوده ، لأن التصرف لا يصح وجوده إلا بها ، فلو وجد تصرفه مع عدم القدرة عليه لاستغنا في وجوده عنها ، كما أنه لو وجدت الحركة مع عدم محلها لاستغنت في الوجود عنه ولم تحتج إليه) .

قال أبو المعالي الجويني في البرهان في أصول الفقه[3] : (ومذهب شيخنا رحمه الله أن القدرة الحادثة تقارن حدوث المقدور ولا تسبقه؛ وليس امتناع تقدمها متلقى من قضايا القدرة؛ فإن القدرة الأزلية متقدمة على الحوادث لا محالة؛ وإنما امتنع تقدم القدرة الحادثة على رأى أبي الحسن رحمه الله من جهة اعتقاده استحالة بقائها وهذا مطرد عنده في الأعراض أجمع ولو تقدمت القدرة لعدمت عند حدوث المقدور فلا يكون المقدور

(1) (٢٠٥)
(2) (٨٥)
(3) (١/ ١٩٥)

متعلقا للقدرة؛ وذلك مستحيل عنده فكان اشتراطه اقتران القدرة الحادثة بالمقدور مأخوذا مما نبهت عليه من أصله.

ومذهب أبي الحسن رحمه الله مختبط عندي في هذه المسألة ؛ فأما مصيره إلى تعلق القدرة الحادثة بالحادث في حال حدوثه فلست ألتزم الان ذكر مباحثتي عنه ولكن أكشف السر في مقصود المسألة وأضمنه رمزا ليستقل به المستقل البصير فيما هو المختار الحق .

ولتقع البداية أولا بعرض المسألة فأقول:

أولا: لا حاصل لتعلق حكم الأمر بالقدرة على مذهب أبي الحسن رحمه الله ؛ فإن القاعد في حال قعوده مأمور بالقيام باتفاق أهل الاسلام وقد قدرة له على القيام عند أبي الحسن في حالة القعود؛ فكيف يستتب له تلقى حكم تعلق الأمر من تعلق القدرة ومن لا قدرة له أصلا مأمور عنده ثم لو تنزلنا على حكمه في المصير إلى أن الحادث مقدور فيستحيل مع ذلك كونه مأمورا به؛ فإن اقتران القدرة بالحادث معناه أنه بها وقع وهي في اقتضائها له نازلة معه منزلة العلة المقترنة بالمعلول الموجبة على رأى من يثبت العلة والمعلول؛ فهذا وجه هذه المسألة إن اتجه.

وإن تفطن ذكى لوجه الحق خطر له في معارضة ذلك أن القدرة لا توجب المقدور لعينها؛ إذ لو أوجبته لاستحال خلو القدرة عن المقدور؛ وذلك يبطل إثبات القدرة الأزلية فإنها غير مقارنة للحوادث ؛ ولو فرض اقتران العالم بها لكان أزليا والأزلي يستحيل أن يكون مقدورا وفي خروجه عن كونه مقدورا سقوط القدرة؛ فإن القدرة من غير مقدور محال.

ومن أنصف من نفسه علم أن معنى القدرة التمكن من الفعل وهذا إنما يعقل قبل الفعل وهو غير متخيل في واقع حادث في حالة الحدوث.

فلو سلّم مُسلّم لأبي الحسن رحمه الله ما قاله في القدرة جدلا من تنزيل القدرة مع المقدور منزلة العلة مع المعلول وهيهات أن يكون الأمر كذلك ؛ ولو كان فلا يتحقق معه كون الحادث مأمورا به ؛ فإن الأمر طلب واقتضاء وكيف يتصور أن يطلب كائن ويقتضى حاصل فقد لاح سقوط مذهبه في كل تقدير.

نعم قد يقال في الحادث: هذا هو الذي أمر المخاطب به ؛ فأما أن ينجزم القول في تعلق الأمر به طلبا واقتضاء مع حصوله فلا يرتضى هذا المذهب لنفسه عاقل).

قال الشيخ محمد السنوسي في أم البراهين[1] : (وقدرتنا أيضا مثل ذلك عرض مخلوق لمولانا جل وعز تقارن تلك الأفعال الاختيارية وتتعلق بها من غير تأثير لها في شيء من ذلك أصلاً، وإنما أجرى الله تعالى العادة أن يخلق عند تلك القدرة، لا بها، ما شاء من الأفعال وجعل الله سبحانه وجود تلك القدرة مقارنة للفعل مشروطا في وجوب التكليف، وهذا الاقتران والتعليق لهذه القدرة الحادثة بتلك الأفعال من غير تأثير لها أصلا هو المسمى في الاصطلاح وفي الشرع بالكسب والاكتساب وبحسبه تضاف الأفعال إلى العباد كقوله تعالى (لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت).

وأما الاختراع والايجاد فهو من خواص مولانا جل وعز لا يشاركه فيه شيء سواه تبارك وتعالى.

ويسمى العبد عند خلق الله تعالى في هذه القدرة المقارنة للفعل).

وقد شرح الشيخ محمد الدسوقي هذا الكلام بعبارات واضحة خلاصتها ما قال في حاشيته: (والحاصل أن الكسب يطلق على كل المقدور وعلى اقتران القدرة بالمقدور ، وقيل إن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب وإيجاد الله للفعل عقب ذلك

(١) (١٦٤)

خلق فالمقدور الواحد دخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين فالفعل مقدور لله تعالى بجهة الإيجاد ومقدور للعبد بجهة الكسب.

إذا علمت ذلك تعلم أن قول الشارح المسمى في الاصطلاح مراده اصطلاح الأشعري ومن تبعه لا اصطلاح كل المتكلمين.

(قوله وبحسبه) أي وبحسب الكسب تضاف الأفعال للعبد أي كما أنها تضاف لله بحسب الخلق والاختراع ، ولما اضيفت الأفعال للعبد من جهة الكسب أثيب وعوقب عليها نظرا لما عنده من الاختيار الذي هو سبب عادي في إيجاد الله الفعل والقدرة عليه ثم إن العبد مختار بحسب الظاهر وإلا فمآله للجبر لأن اختياره بخلق الله فالعبد مختار ظاهرا مجبور باطنا فهو مجبور في صورة مختار خلافا للمعتزلة القائلين إنه مختار ظاهرا وباطنا وللجبرية القائلين أنه مجبور ظاهرا وباطنا).

تكليف ما لا يطاق

قال البغدادي في أصول الدين[١]: (واختلفوا في صفة المأمور، فمن أجاز تكليف العاجز وتكليف المحالات قال: يجب أن يكون المامور كامل العقل ليصح كونه عالما بأنه مأمور.

ومن أحال من أصحابنا تكليف العاجز وتكليف المحالات قال: يحتاج المأمور في حال تضييق الوجوب عليه إلى كمال العقل وإلى أن يكون قادرا إما على العقل وإما على تركه لكي يصح منه الطاعة بفعل المأمور به أو المعصية بتركه.

ويجب على هذا القول أن يكون عالما بصفات ما أمر به وشروطه؛ وفي حكم العالم بذلك من يصح منه النظر المؤدي إلى المعرفة.

ويجب على هذا القول أن يكون الدليل منصوبا على ما كلف به).

فأنت ترى أن عبد القاهر البغدادي قد عمد إلى التنبيه على أن

---

(١) (٢٣٥)

من أجاز التكليف بما لا يطاق أو يطاق باعتبار كمال العقل ليكون عالماً بأنّه مأمور وبيَّن أن من منع ذلك قال: إن المأمور يحتاج في حال التضيق عليه إلى كمال عقل وقدرة على الفعل والترك.

قال الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد[1]: (إن لله تعالى أن يكلف العباد ما لا يطيقونه وما لا يطيقونه وذهبت المعتزلة إلى إنكار ذلك ....

والدليل الثاني في المسألة، ولا محيص لأحد عنه، أن الله تعالى كلف أبا جهل أن يؤمن وعلم أنه لا يؤمن، وأخبر عنه بأنه لا يؤمن، فكأنه أمر بأن يؤمن بأنه لا يؤمن، إذ كان من قول الرسول صلى الله عليه وسلم إنه لا يؤمن وكان هو مأموراً بتصديقه، فقد قيل له صدق بأنك لا تصدق، وهذا محال. وتحقيقه أن خلاف المعلوم محال وقوعه ولكن ليس محالاً لذاته، بل هو محال لغيره، والمحال لغيره في امتناع الوقوع كالمحال لذاته، ومن قال إن الكفار الذين لم يؤمنوا ما كانوا مأمورين بالإيمان فقد جحد الشرع ، ومن قال كان الإيمان منهم متصوراً مع علم الله سبحانه وتعالى بأنه لا يقع، فقد اضطر كل فريق إلى القول بتصور الأمر بما لا يتصور امتثاله، ولا يغني عن هذا قول القائل إنه كان مقدوراً عليه وكان للكافر عليه قدرة، أما على مثلنا فلا قدرة قبل الفعل ولم تكن لهم قدرة إلا على الكفر الذي صدر منهم، وأما عند المعتزلة فلا يمتنع وجود القدرة ولكن القدرة غير كافية لوقوع المقدور بل له شرط كالإرادة وغيرها، ومن شروطه أن لا ينقلب علم الله تعالى جهلاً. والقدرة لا تراد لعينها بل لتيسير الفعل بها، فكيف يتيسر فعل يؤدي إلى انقلاب العلم جهلاً؟ فاستبان أن هذا واقع في ثبوت التكليف بما هو محال لغيره، فكذا يقاس عليه ما هو محال لذاته إذ لا فرق بينهما في إمكان التلفظ ولا في تصور الاقتضاء ولا في الاستقباح والاستحسان.

(1) (١٥١)

قال أبو الحسن الأشعري في الإبانة [1]: (ويقال لهم : أليس قد قال الله تبارك وتعالى: (تبت يدا أبي لهب وتب ما أغنى عنه ماله وما كسب سيصلى نارا ذات لهب) وأمره مع ذلك بالإيمان فأوجب عليه أن يعلم أنه لا يؤمن وأن الله صادق في إخباره عنه أنه لا يؤمن وأمره مع ذلك أن يؤمن ولا يجتمع الإيمان والعلم بأنه لا يكون ولا يقدر على أن يؤمن وأن يعلم أنه لا يؤمن

وإذا كان هذا هكذا فقد أمر الله سبحانه أبا لهب بما لا يقدر عليه لأنه أمره أن يؤمن وأنه يعلم أنه لا يؤمن).

قال أبو الحسن الأشعري في أصول أهل السنة والجماعة[2]: (وأجمعوا على أنَّ الله عز وجل قد كلف الكافر الإيمان والتصديق بنبيه صلى الله عليه وسلم، وإنْ كانوا غير عاملين بذلك لأنَّ النبي صلى الله عليه وسلم قد أوضح لهم الدلالة ولزمهم حكم الدعوة، وإنما وجب عليهم من إيجاب الله عز وجل له، وطريق معرفتهم بذلك العقول التي جُعلت آلة تميزهم وأنَّهم أنهوا في الجهل في ذلك من قبل إعراضهم عن تأمل ما دعوا إلى تأمله من الأدلة التي جعل لهم بها السبيل إلى معرفة وجوب ما دعوا إليه من النظر في آياته التي أزعج بخرق العادات فيها قلوبهم وحرّك بها دواعي نظهرهم.

وأجمعوا على أنهم يستحقون الذم بإعراضهم وتشاغلهم بما نهوا عنه عن التشاغل به .

وأجمعوا على أن الكافرين غير قادرين على العلم بما دعوا إليه مع تشاغلهم بالإعراض عنه وإيثارهم الجهل عليه مع كونهم غير عاجزين عن ذلك ولا ممنوعين منه لصحة أبدانهم وقدرتهم على ما تشاغلوا به من الإعراض عنه وآثروا من الجهل عليه ، وإنما أتوا في ذلك من جهة إعراضهم عنه وسوء الاختيار بالتشاغل بتركه، ولو كرهوا ما هم عليه من الإعراض عنْ تأمل

---

(1) (١ / ١٩٤)
(2) (٨٤ – ٨٥)

أدلة الله التي نبههم نبيه صلى الله عليه وسلم عليها ودعاهم إلى تأملها لنهاهم ذلك وحصل لهم العمل به والقدرة عليه).

قال الجويني في الإرشاد[1]: (فإن قيل قد شاع من مذهب شيخكم تجويز تكليف ما لا يطاق فأوضحوا ما ترضونه منه وأيدوه بالدليل بعد تصوير المسالة.

قلنا: تكليف ما لا يطاق تكثر صوره ، فمن صوره تكليف جمع الضدين، وإيقاع ما يخرج عن قبيل المقدورات.

والصحيح عندنا أن ذلك جائز عقلاً غير مستحيل.

واختلف جواب شيخنا رضي الله عنه تكليف من لا يعلم كالمغشي عليه والميت.

والديل على جواز تكليف المحال، الاتفاق على جواز تكليف العبد القيام كونه قاعدا حالة توجه الأمر عليه.

وقد أقمنا الديل القاطع على أن القاعد غير قادر على القيام، فإذا كان القيام مامورا به قبل القدرة عليه وإن كان ذلك غير ممكن فلا يبقى لاستحالة تكليف المستحيل وجه.

فإن قيل القيام ممكن على الجملة بخلاف جمع الضدين.

قيل وقوع القيام مقدورا من غير قدرة عليه مستحيل كجمع الضدين، وإنما المامور به قيام مقدور عليه ... .

فإن قالوا الأمر بالضدين ينبيء عن طلب جمعهما، وطلب الجمع يتطلب إرادة، وإرادة جمع الضدين مستحيلة.

قلنا: هذا مبني على أن المأمور به يجب أن يكون مرادا للآمر، وليس الأمر كذلك عندنا ؛ فإن الرب تعالى يأمر الكافر بالإيمان وإذا كان شقيا في حكمه لا يريد منه وقوع الإيمان.

فإن قيل ما جوزتموه عقلا هل اتفق وقوعه شرعا ؟

---

(1) (٢٠٣ – ٢٠٤)

قلنا: قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فإن الله تعالى أمر أبا لهب بأن يصدق النبي ويؤمن به في جميع ما يخبر به، ومما أخبر به أنه لا يؤمن به ومما أخبر به أنه لا يؤمن به فقد أمره أن يصدقه بأنه لا يصدقه وذلك جمع بين نقيضين وقد نطقت آي من كتاب الله تعالى بالاستعاذة من تكليف ما لا طاقة به فقال تعالى: (ربنا ولا تحملنا ما لا طاقة لنا به) فلو لم يكن ذلك ممكنا لما ساغة الاستعاذة منه).

قال الجويني في البرهان في أصول الفقه[1]: (فقد نقل الرواة عن الشيخ أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه أنه كان يجوز تكليف مالا يطاق ثم نقلوا اختلافا عنه في وقوع ما جوزه من ذلك وهذا سوء معرفة بمذهب الرجل فإن مقتضى مذهبه أن التكاليف كلها واقعة على خلاف الاستطاعة وهذا يتقرر من وجهين:

أحدهما أنَّ الاستطاعة عنده لا تتقدم على الفعل والأمر بالفعل يتوجه على المكلف قبل وقوعه وهو إذ ذاك غير مستطيع ولا يدفع ذلك قول القائل إن الأمر بالفعل نهى عن أضداده والمأمور بالفعل قبل الفعل إن لم يكن قادرا على الفعل فهو قادر على ضد من أضداده ملابس له فإنا سنوضح أن الأمر بالشيء لا يكون نهيا عن أضداده وأيضا فإن القدرة إذا قارنت الضد لم تقارن الأمربالفعل والفعل مقصود مأمور به وقد تحقق طلبه قبل القدرة عليه فهذا أحد الوجهين.

والثاني أن فعل العبد عنده واقع بقدرة الله تعالى والعبد مطالب بما هو من فعل ربه ولا ينجي من ذلك تمويه المموه بذكره الكسب فإنا سنذكر سر ما نعتقده في خلق الأعمال إذ لا يحتمله هذا الموضع .

فإن قيل فما الصحيح عندكم في تكليف مالا يطاق قلنا إن أريد بالتكليف طلب الفعل فهو فيما لا يطاق محال من العالم باستحالة

---

(1) (١ / ٨٩)

وقوع المطلوب وإن أريد به ورود الصيغة وليس المراد بها طلبا كقوله سبحانه وتعالى كونوا قردة خاسئين فهذا غير ممتنع فإن المراد بذلك كوناهم قردة خاسئين فكانوا كما أردناهم وأما سر ما نعتقده في خلق الأعمال فلا يحتمله هذا الموضع ؛ فإن قيل قد كلف الله تعالى أبا جهل أن يصدقه فيما يخبر به وكان سبحانه وتعالى أخبر بأنه لا يصدقه فكان هذا تكليفا منه أن يصدقه بأنه لا يصدقه وهذا طلب جمع النقيضين قلنا لا يصح تكليف التصديق على هذا الوجه على معنى تحقيق الطلب ولكن كلفه الإيمان به وتصديق رسله والتزام شرائعه فأما تكليفه الجمع بين نقيضين في التصديق فلا.

فإن قيل : ما علم الله تعالى أنه لا يكون وأخبر على وفق علمه بأنه لا يكون فلا يكون والتكليف بخلاف المعلوم جائز.

قلنا : إنما يسوغ ذلك لأن خلاف المعلوم مقدور في نفسه وليس امتناعة للعلم بأنه لا يقع ولكن إذا كان لا يقع مع إمكانه في نفسه فالعلم يتعلق به على ما هو عليه وتعلق العلم بالمعلوم لا يغيره ولا يوجبه بل يتبعه في النفى والإثبات ولو كان العلم يؤثر في المعلوم لما تعلق العلم بالقديم سبحانه وتعالى وتقرير ذلك في فن الكلام.

فهذا منتهى الغرض في منع تكليف مالا يطاق.

فنعود بعده إلى المقصود بالفصل في ذكر من يكلف وما يقع التكليف به.

فالقول الوجيز أنه يكلف المتمكن ويقع التكليف بالممكن ولا نظر إلى الاستصلاح ونقيضه).

قال الإيجي في المواقف[1]: (المقصد السابع : المتن ، تكليف ما لا يطاق جائز عندنا لما قدمنا آنفا من أنه لا يجب عليه شيء

---

(1) (٣/ ٢٩٠)

ولا يقبح منه شيء إذ يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد لا معقب لحكمه.

ومنعه المعتزلة لقبحه عقلاً.

فإن من كلف الأعمى نقط المصاحف والزمنى المشي إلى أقاصي البلاد وعبده الطيران إلى السماء عد سفيها وقبح ذلك في بداية العقول وكان كأمر الجماد.

واعلم أن ما لا يطاق على مراتب، **أدناها:** أن يمتنع الفعل لعلم الله بعدم وقوعه أو إرادته أو إخباره، فإن مثله لا تتعلق به القدرة الحادثة لأن القدرة مع الفعل ولا تتعلق بالضدين، والتكليف بهذا جائز بل واقع إجماعا، وإلا لم يكن العاصي بكفره وفسقه مكلفا، **وأقصاها:** أن يمتنع لنفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق وجواز التكليف به فرع تصوره.

فمنا من قال: لو لم يتصور لامتنع الحكم بامتناع تصوره وطلبه.

ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعا وهو منتف ههنا.

فإنه إنما يتصور إما منفيا بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور إجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين، وذلك غير تصور وقوعه ولا مستلزم له، صرَّح ابن سينا به،ولعله معنى قول أبي هاشم العلم بالمستحيل علم لا معلوم له ومراد من قال المستحيل لا يعلم.

المرتبة الوسطى: أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه كخلق الأجسام أم لا كحمل الجبل والطيران إلى السماء فهذا نجوزه، وإن لم يقع بالاستقراء ولقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ وتمنعه المعتزلة.

وبه يعلم أن كثيرا من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي

لهب نصب للدليل في غير محل النزاع، امتناع طلبه إلى غير ذلك من الأحكام الجارية عليه.

ومنهم من قال: طلبه يتوقف على تصوره واقعا أي ثابتا لأن الطالب لثبوت شيء لا بد أن يتصور أولا مطلوبه على الوجه الذي يتعلق به طلبه ثم يطلبه.

وهو أي التصور على وجه الوقوع والثبوت منتف ههنا أي في الممتنع لنفس مفهومه فإنه يستحيل تصوره ثابتا.

وذلك لأن ماهيته من حيث هي هي تقتضي انتفاءه وتصور الشيء على خلاف ما تقتضيه ذاته لذاته لا يكون تصورا له بل لشيء آخر كمن يتصورأربعة ليست بزوج فإنه لا يكون متصورا للأربعة قطعا بل الممتنع لذاته إنما يتصورعلى أحد وجهين :

إما منفيا بمعنى أنه ليس لنا شيء موهوم أو محقق هو اجتماع الضدين أو بالتشبيه بمعنى أن يتصور اجتماع المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بأن مثله لا يكون بين الضدين، وذلك أي تصوره على أحد هذين الوجهين كاف في الحكم عليه دون طلبه لأنه غير تصور وقوعه وثبوته ولا مستلزم له، صرح ابن سينا به أي بأن تصوره كذلك كما نقلناه عنه في باب العلم .

ولعله معنى قول أبي هاشم : العلم بالمستحيل علم لا معلوم له، كما أشرنا إليه هناك أيضا.

ولعله مراد من قال: المستحيل لا يعلم أي لا يعلم من حيث ذاته وماهيته.

المرتبة الوسطى: من مراتب ما لا يطاق أن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع تعلقها به لا لنفس مفهومه بأن لا يكون من جنس ما تتعلق به كخلق الأجسام فإن القدرة الحادثة لا تتعلق بإيجاد الجوهر أصلا أم لا بأن يكون من جنس ما تتعلق زبه لكن يكون من نوع أو صنف لا تتعلق به كحمل الجبل

والطيران إلى السماء، ولقوله تعالى: (لا يكلف الله نفسا إلا وسعها) وتمنعه المعتزلة لكونه قبيحا عندهم، وبه أي بما ذكرناه من التفصيل وتحرير المتنازع فيه يعلم أنَّ كثيراً من أدلة أصحابنا مثل ما قالوه في إيمان أبي لهب وكونه مأموراً بالجمع بين المتناقضين نصب للدليل في غير النزاع إذ لم يجوزه أحد، ولقائل أنْ يقول ما ذكره من أنَّ جواز التكليف بالممتنع لذاته فرع تصورة وإنَّ بعضاً منا قالوا تصوره يشعر بأنَّ هؤلاء يجوزونه).

قال عضد الدين الإيجي في المواقف[1]: (وأيضاً فإنَّه أي هذا الدليل كما ينفي الحسن والقبح العقليين ينفي أيضا الحسن والقبح الشرعيين المتفرعين على ثبوت التكليف.

وإذا كان العبد مجبورا لم يثبت عليه تكليف لأنه تكليف ما لا يطاق، ونحن لا نجوزه وأنتم وإن جوزتموه فلا تقولون بوقوعه

ولا يكون كل التكاليف كذلك أي تكليفا بما لا يطاق كما لزم من دليلكم، والحاصل أن كون العبد مجبورا ينافي كونه مكلفا فلا يوصف فعله بحسن ولا قبح شرعي مع أنهما ثابتان عندكم فانتقض دليلكم بهما فما هو جوابكم فهو جوابنا، والأظهر أن يقال أنه ينفي الشرعيين أيضا لأنهما من صفات الأفعال الاختيارية، فإن حركة المرتعش والنائم والمغمى عليه لا توصف في الشرع بحسن ولا قبح، ويستلزم أيضا كون التكاليف بأسرها تكليفا بما لا يطاق ولا قائل به).

قال ابن الوزير في الروض البسام[2]: (الوهم الخامس عشر: وهم المعترض أنّ مذهبهم: القول بجوار تكليف ما لا يطاق وليس كذلك، فلم يذهب إلى هذا منهم إلا الأشعري والرّازيّ، على اختلاف شديد في نقل مذهب الأشعري في ذلك، وقد صرّح الرّجال بردّ هذا المذهب، ونقض شبه من ذهب إليه.

---

(1) (٣ / ٢٧٢)
(2) (٢ / ٣٩)

وقد ذكرت آنفاً أنّه لو لزمهم مذهب من ينسب إليهم للزم المعتزلة والزّيديّة كثير من المذاهب الباطلة، وقد ردّ الغزّالي على من قال بذلك.

وبالغ الجويني في (البرهان) في إبطال هذا القول، وكذلك ابن الحاجب في (مختصر المنتهى) وكذلك شرّاحه من الأشعرية، وذلك معروف في مواضعه فلا نطوّل بنقل ألفاظهم فيه).

قولهم في حياة الميت في القبر

قال الباقلاني في الإنصاف: (ويجب أن يعلم أن كل ما ورد به الشرع من عذاب القبر وسؤال منكر ونكير ورد الروح إلى الميت عند السؤال ونصب الصراط والميزان والحوض والشفاعة للعصاة من المؤمنين ، كل ذلك حق وصدق ويجب الإيمان والقطع به لأنَّ جميع ذلك غير مستحيل في العقل)[1].

وقال الجويني في الإرشاد[2]: (باب جمل من من أحكام الآخرة المتعلقة بالسمع.

فمنها إثبات عذا ب القبر، ومسألة منكر ونكير والذي صار إليه أهل الحق إثبات ذلك ، فإنه من مجوزات العقول، والله مقتدر على إحياء الميت، وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله وكل ما جوزه العقل وشهدت له شواهد السمع لزم الحكم بقبوله.

وقد تواترت الأخبار باستعاذة رسول الله صلى الله عليه وسلم بربه من عذاب القبر ...).

ثم قال الجويني مخصصاً ذلك العموم في مسألة وقوع السؤال على المكلف في قبره بأن خصه ببعض أجزائه فقال في الإرشاد: (ثم اعلموا أن المرضي عندنا أن السؤال يقع على أجزاء يعلمها الله تعالى من القلب أو غيره فيحيها الرب تعالى فيتوجه السؤال عليها، وذلك غير مستحيل عقلا ...).

---

(1) الإنصاف (٤٨) .
(2) الإرشاد (٣١٧ و ٣١٨) .

قلتُ: وهذا الكلام هو خلاصة ما ذكره في العقيدة النظامية[1] فقال : (إذا أراد رد الأرواح إلى قوالبها ردهاء، ثم الوجه عندي في ذلك أن يقال: الفاهم من الانسان في حياته أجزاء لطيفة من قلبه، أو من دماغه ، وجوارح العمل مستخدمة لتلك الأجزاء الفاهمة المديرة لليد والرجل واللحوم والعضل والعظام حظ من العلم.

فعل الله تعالى وهو العالم بسر غيبه يرد الروح إلى تلك الأجزاء اللطيفة ويميلها إلى صورة شائها.

وسؤال الملكين يتوجه عليها وهي التي كانت تفهم استمرار الحياة وهذا يدرأ تمويه الملحدة).

قال ابن الهمام في المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة[2] (وغاية ما يقتضي إعادة الحياة إلى الجزء الذي به فهم الخطاب ورد الجواب).

وقال محمد بن محمد بن أبي شريف في المسامرة شرح المسايرة [3]: (والإنسان قبل موته لم يكن يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه وإحياء جزء يفهم الخطاب ويجيب ممكن مقدور عليه وأمور البرزخ لا تقاس على أمور الدنيا).

لكنَّا نرى الغزالي وجَّه هذا المعنى إلى الذي تناثر وتفرق في البحار وبطون السباع والأسماك وعموم الخلق فقال في الاقتصاد في الاعتقاد[4]: (وأما الذي تأكله السباع فغاية ما في الباب أن يكون بطن السبع قبراً فأعاد الحياة إلى جزء يدرك العذاب ممكن فما كل متألم يدرك الألم من جميع بدنه ...).

لكن البيهقي أدخل على باب التجويز لا على باب الترجيح فقال في الاعتقاد والهداية[5]: (وروينا في حديث البراء بن العازب عن

---

(1) (٧٨)
(2) (٢٢٤)
(3) (٢٢٥).
(4) (١٨٢ – ١٨٣)
(5) (١٤٩)

النبي صلى الله عليه وسلم في قصة عذاب القبر فتعاد روحه في جسده فيأتيه ملكان.

قال الشيخ: وإعادة الروح في جزء واحد، وتعذيب جزء واحد مما يجوز في العقل، وليس في تعريف الاجزاء استحالة ما وردت به الأخبار في عذاب القبر، وهو كما شاء الله ولمن شاء الله وإلى ما شاء الله نعوذ بالله من عذاب القبر).

لكن الإسفراييني أطلق كلامه في وقوع النعيم والعقاب يقع على البدان بإحياء الله لها فقال في التبصير في الدين[١] (وأخبر أنهم يحيون في القبور ويسالون عن الدين ثم يعاقب العصاة وينعم أهل الطاعات إلى وقت المحشر).

ونص الحافظ ابن حجر في الفتح أن الحياة تكون للجسد لا لجزء منه قال في الفتح[٢]: (وفيه: فترد روحه في جسده.

وفيه: فيأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربك؟.

فيقول: ربي الله .

فيقولان له: ما دينك ؟.

فيقول: ديني الإسلام.

فيقولان له: ما هذا الرجل الذي بعث فيكم؟.

فيقول: هو رسول الله.

فيقولان له: وما يدريك؟.

فيقول: قرأت القرآن كتاب الله فآمنت به وصدقت فذلك قوله تعالى: (يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت).

وفيه: وأن الكافر تعاد روحه في جسده ؛ فيأتيه ملكان فيجلسانه فيقولان له: من ربك فيقول هاه هاه لا أدري).

(1) (١٤٨)
(2) (٣/ ٢٣٤)

وقال في الفتح[1]: (وحينئذ كانت الروح قد أعيدت إلى الجسد).

وقال ابن بطال في شرح صحيح البخاري[2]: (قال أبو بكر بن مجاهد: أجمع أهل السُّنَّة أن عذاب القبر حق، وأن الناس يُفتنون في قبورهم بعد أن يُحيوا فيها ويُسألوا فيها، ويثبت الله من أحب تثبيته منهم).

قال البيجوري في تحفة المريد[3]: (فيعيد الله تعالى الروح إل جميع البدن كما ذهب إليه الجمهور وهو ظاهر الأحاديث).

وقال الإمام النووي في شرحه على صحيح مسلم[4]: (ثم المعذب عند أهل السنة الجسد بعينه أو بعضه بعد إعادة الروح إليه أو إلى جزء منه ... .

قال أصحابنا: هذا فاسد؛ لأن الألم والإحساس إنَّما يكون في الحي.

قال أصحابنا: ولا يمنع من ذلك كون الميت قد تفرقت أجزاؤه كما نشاهد في العادة أو أكلته السباع أو حيتان البحر أو نحو ذلك، فكما أن الله تعالى يعيده للحشر وهو سبحانه وتعالى قادر على ذلك، فكذا يعيد الحياة إلى جزء منه، أو أجزاء، وإن أكلته السباع والحيتان).

وقال في شرحه على صحيح مسلم[5]: (قال أصحابنا: وأما إقعاده المذكور في الحديث فيحتمل أن يكون مختصا بالمقبور دون المنبوذ، ومن أكلته السباع والحيتان.

وأما ضربه بالمطارق فلا يمتنع أن يوسع له في قبره فيقعد ويضرب، والله أعلم).

---

(1) (٣ / ٢٣٥)
(2) (٣ / ٣٥٨)
(3) (١٨٤)
(4) (٩ / ٢٤٨)
(5) (٩ / ٢٤٨)

قولهم في الكفر

لقد تنوع كلام الأشاعرة في معنى الكفر وما يكفر بسببه.

قال أبو بكر الباقلاني في تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل[1] (إن قال قائل وما الكفر عندكم؟ قيل له: هو ضد الإيمان وهو الجهل بالله عز وجل والتكذيب به الساتر لقلب الإنسان عن العلم به فهو كالمغطي للقلب عن معرفة الحق،ومنه قول الشاعر:

في ليلة كفر النجوم غمامها. (أي غطاها.)

ومنه قولهم: زيد متكفر بسلاحه.

ومنه سمي مغطي الزرع كافرا.

وقد يكون الكفر بمعنى التكذيب والجحد والإنكار ومنه قولهم كفرني حقي أي جحدني.

وليس في المعاصي كفر غير ما ذكرناه وإن جاز أن يسمى أحيانا ما جعل علما على الكفر كفرا نحو عبادة الأفلاك والنيران واستحلال المحرمات وقتل الأنبياء وما جرى مجرى ذلك مما ورد به التوقيف وصح الإجماع على أنه لا يقع إلا من كافر بالله مكذب له وجاحد له).

قال عضد الدين الإيجي في المواقف[2] : (المقصد الثالث: في الكفر: وهو خلاف الإيمان فهو عندنا عدم تصديق الرسول في بعض ما علم مجيئه ضرورة.

فإن قيل: فشاد الزنار ولابس الغيار بالاختيار لا يكون كافرا إذا كان مصدقا له في الكل.

وهو باطل إجماعا قلنا جعلنا الشيء الصادر عنه باختياره علامة للتكذيب فحكمنا عليه بذلك أي بكونه كافرا غير مصدق،

---

(1) (١ / ٣٩٢)
(2) (٣ / ٥٤٦)

ولو علم أنه شد الزنار لا لتعظيم دين النصارى واعتقاد حقيته لم يحكم بكفره فما بينه وبين الله كما مر في سجود الشمس، لا يقال أطفال المؤمنين لا تصديق لهم، فيلزم أن يكونوا كفارا لا مؤمنين وهو باطل لأنا نقول هم مصدقون حكما لما علم من الدين ضرورة أنه يجعل إيمان أحد الأبوين إيمانا للأولاد، وهو أي الكفر عند كل طائفة مقابل ما فسر به الإيمان كما هو عندنا مقابل لما فسرناه به، فمن قال: الإيمان معرفة الله قال الكفر هو الجهل بالله. وبطلانه ظاهر).

وزاد عبد القاهر البغدادي إجراء الأحكام عليه وتسميته كافراً لقيامه بما يخالف الشريعة الظاهرة ويوافق به في الظاهر أعمال أهل الكفر فقال في أصول الدين[1]: (قال أصحابنا : إن أكل الخنزير من غير ضرورة ولا خوف، وإظهار زي الكفرة في بلاد المسلمين من إكراه عليه ، والسجود للشمس أو للصنم وما جرى مجرى ذلك من علامات الكفر وإن لم يكن في نفسه كفرا إذا لم يضامه عقد القلب على الكفر، ومن فعل شيئا من ذلك أجرينا عليه حكم أهل الكفر وإن لم نعلم كفره باطنا ...).

لكن الغزالي جعل السجود للصنم وهو من الأفعال كفراً إذا خلا من موانع الجهل وعوارض الإعذار فقال في الاقتصادفي الاعتقاد[2]: (فإن قيل: السجود بين يدي الصنم كفر وهو فعل مجرد لا يدخل تحت هذه الروابط فهل هو أصل آخر؟.

قلنا : لا ، فإن الكفر في اعتقاده تعظيم الصنم وذلك تكذيب لرسول الله صلى الله عليه وسلم والقرآن ولكن يعرف اعتقاده تعظيم الصنم تارة تصريح لفظه وتارة بالإشارة إن كان أخرس وتارة بفعل يدل عليه دلالة قاطعة كالسجود حيث لا يحتمل أن يكون السجود لله وإنما للصنم بين يديه كالحائط وهو غافل عنه أو غير معتقد تعظيمه وذلك يعرف بالقرائن ...).

(1) (٢٩٠)
(2) (٢١٤)

وعليه فقد جعل من الأعمال ما يرجع إلى عقد القلب على ذلك الفعل ومنه ما يعد كفرا بذاته إذا خلا من موانعه، وهذا يخالف من عد الكفر مجرد الجهل بالله تعالى.

بل وزاد أبو البقاء الكفوي رداً على من قال أنَّ الكفر هو التكذيب فقال في الكليات[1]: (ومن قال الإيمان هو التصديق بالقلب بالله وبما جاء به رسله قال : الكفر هو التكذيب بشيء مما جاء به الرسول، وهذا هو اختيار الإمام الغزالي عليه الرحمة.

وهو باطل بمن ليس بمصدق ولا بمكذب بشيء مما جاء به الرسول، فإنَّه كافر بالإجماع وليس بمكذب.

ويبطل أيضا بأطفال الكفار ومجانينهم فإنهم كفار وليسوا بمصدقين ولا بمكذبين.

وقال الصفي الهندي كما في التسعينية: (أمَّا حدُّ الكفر، فقد قال القاضي أبو بكر: إنه الجحدُ بالله تعالى، وفسَّرَهُ تارةً بالجهل وتارةً بأنَّه يتضمَّنُ الجهل، وهو باطلٌ، لأنه إن أراد به الجهلَ بوجودِهِ لم ينعكِس، وإن أرادَ به الجهلَ بذاته أو بصفةٍ من صفاته لم يطَّرد لأنَّ أصحابَنَا اختلفُوا في كثيرٍ من صفاتِ الله تعالى، ولا شكَّ أن الحقَّ في ذلك واحدٌ، والمخالفُ له يكون جاهلاً بتلك الصفة، فيلزمُنَا تكفيرُ أصحابنا. ولا ينعكسُ، لأنَّ العارف بالله تعالى وصفاتِهِ إذا أنكر نبوَّةَ النبيِّ صلى الله عليه وسلم أو أنكر شيئاً من القرآن أو من أركانِ الدين فهو كافرٌ. وأصح ما قيل في حده ما قاله الشيخ الغزاليُّ رحمه الله : وهوتكذيبُ الرسول في شيءٍ ممَّا جاءَ به).

وقال سيف الدين الآمدي في أبكار الأفكار: (وأمَّا الكفر في اصطلاح المتكلمين: فقد اختلفوا فيه على حسب اختلافهم في الإيمان، فمن قال الإيمان بالله هو معرفته قال: الكفرُ هو الجهلُ بالله تعالى.

---

(1) (١ / ١٢١٩) وهذا قول الآمدي في أبكار الافكار (٥ / ٢٧ ــ ٢٨) .

وهو غيرُ منعكسٍ على المحدودِ ، وشرط الحدِّ أن يكون مطَّرداً منعكساً حتى لا يكون الحدُّ أعمَّ من المحدود، ولا المحدود أعم من الحد كما سبق تعريفه.

وبيان أنه غير منعكس : أن جحدَ الرسالة وسبَّ الرسولِ والسجودَ للصنم وإلقاءَ المصحف في القاذوراتِ كفرٌ بالإجماع ، وليس هو جهلاً بالله تعالى فإنه قد يصدر ذلك من العارف بالله تعالى والجاهلِ بالدلالة على العلم، بامتناع هذه الأمور ، أو مع المعرفة بها ؛ فلا يكون فعل هذه الأمور دالاً على الجهل بالله تعالى)[1].

وقال الغزالي في الاقتصاد[2]:(الباب الرابع بيان من يجب تكفيره من الفرق.

اعلم: أن للفرق في هذا مبالغات وتعصبات، فربما انتهى بعض الطوائف إلى تكفير كل فرقة سوى الفرقة التي يعزى إليها، فإذا أردت أن تعرف سبيل الحق فيه فاعلم قبل كل شيء أن هذه مسألة فقهية، أعني الحكم بتكفير من قال قولاً وتعاطى فعلاً، فإنها تارة تكون معلومة بأدلة سمعية وتارة تكون مظنونة بالاجتهاد، ولا مجال لدليل العقل فيها البتة).

ثم يقول بعدها :(والأصل المقطوع به أن كل من كذب محمداً صلى الله عليه وسلم فهو كافر أي مخلد في النار بعد الموت،

---

(1) قال أبو البقاء الكفوي في الكليات كتاب الكليات ـ لأبى البقاء الكفومى تحت مادة (كفر).
(واختلف المتكلمون في الكفر على حسب اختلافهم في الإيمان فمن قال الإيمان بالله هو معرفته .
قال : الكفر هو الجهل بالله ، وهو غير منعكس على المحدود ، فإن جحد الرسالة وسب الرسول والسجود للصنم وإلقاء المصحف في القاذورات كفر بالإجماع ، وليس هذا جهلا بالله إذ قد يصدر ذلك من العارف بالله الجاهل بالدلالة على العلم بامتناع هذه الأمور أو بالمعرفة بها .
ومن قال : الإيمان هو الطاعات كالمعتزلة وبعض الخوارج .
قال : الكفر هو المعصية ، لكن قالت الخوارج كل معصية كفر والمعتزلة قسموا المعاصي إلى معصية هي كفر وهي كل معصية تدل على الجهل بالله كسب الرسول وإلقاء المصحف في القاذورات وإلى معصية لا توجب اتصاف فاعلها بالكفر ولا بالفسوق ولا يمتنع معها الاتصاف بالإيمان كالسفه وكشف العورة إلى غير ذلك وإلى معصية توجب الخروج من الإيمان ولا توجب الاتصاف بالكفر بل بالفسوق والفجور كالقتل العمد والعدوان والزنا وشرب الخمر ونحوه وطريق الرد على هؤلاء إنما هو بيان أن كل معصية لا تدل على تكذيب الرسول فيما جاء به فإنها لا تكون كفرا)
(2) ٣٠٢

ومستباح الدم والمال في الحياة، إلى جملة الأحكام. إلا أن التكذيب على مراتب:) ثم يذكر في الرتبة الرابعة:(المعتزلة والمشبهة والفرق كلها سوى الفلاسفة، وهم الذين يصدقون ولا يجوزون الكذب لمصلحة وغير مصلحة، ولا يشتغلون بالتعليل لمصلحة الكذب بل بالتأويل ولكنهم مخطئون في التأويل، فهؤلاء أمرهم في محل الاجتهاد. والذي ينبغي أن يميل المحصل إليه الاحتراز من التكفير ما وجد إليه سبيلاً. فإن استباحة الدماء والأموال من المصلين إلى القبلة المصرحين بقول لا إله إلا الله محمد رسول الله خطأ، والخطأ في ترك ألف كافر في الحياة أهون من الخطأ في سفك محجمة من دم مسلم. وقد قال صلى الله عليه وسلم: أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله محمد رسول الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها. وهذه الفرق منقسمون إلى مسرفين وغلاة، وإلى مقتصدين بالإضافة إليهم، ثم المجتهد يرى تكفيرهم وقد يكون ظنه في بعض المسائل وعلى بعض الفرق أظهر. وتفصيل آحاد تلك المسائل يطول ثم يثير الفتن والأحقاد، فإن أكثر الخائضين في هذا إنما يحركهم التعصب واتباع تكفير المكذب للرسول، وهؤلاء ليسوا مكذبين أصلاً ولم يثبت لنا أن الخطأ في التأويل موجب للتكفير، فلا بد من دليل عليه، وثبت أن العصمة مستفادة من قول لا إله إلا الله قطعاً، فلا يدفع ذلك إلا بقاطع. وهذا القدر كاف في التنبيه على أن إسراف من بالغ في التكفير ليس عن برهان فإن البرهان إما أصل أو قياس على أصل، والأصل هو التكذيب الصريح ومن ليس بمكذب فليس في معنى الكذب أصلاً فيبقى تحت عموم العصمة بكلمة الشهادة.)

وقال في شرح السنوسية[1]:(فالشك والظن والوهم لا تكفي في العقائد بل هي كفر).

---

(1) (٣٠)

وقال البيجوري في تحفة المريد[1]:(اعلم أن معتقد الجهة لا يكفر كما قاله العز بن عبد السلام، وقيده النووي بكونه من العامة، وابن أبي جمرة بعسر فهم نفيها، وفصل بعضهم فقال: إن اعتقد جهة العلو لم يكفر، لأن جهة العلو فيها شرف ورفعة في الجملة، وإن اعتقد جهة السفل كفر،لأن جهة السفل فيها خسة ودناءة).

(1) (١٦٥)

الفهرس

تمت بحمد الله